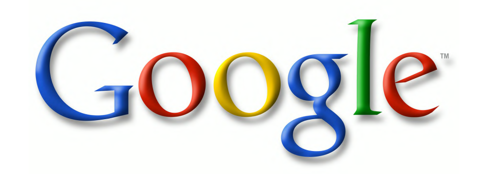
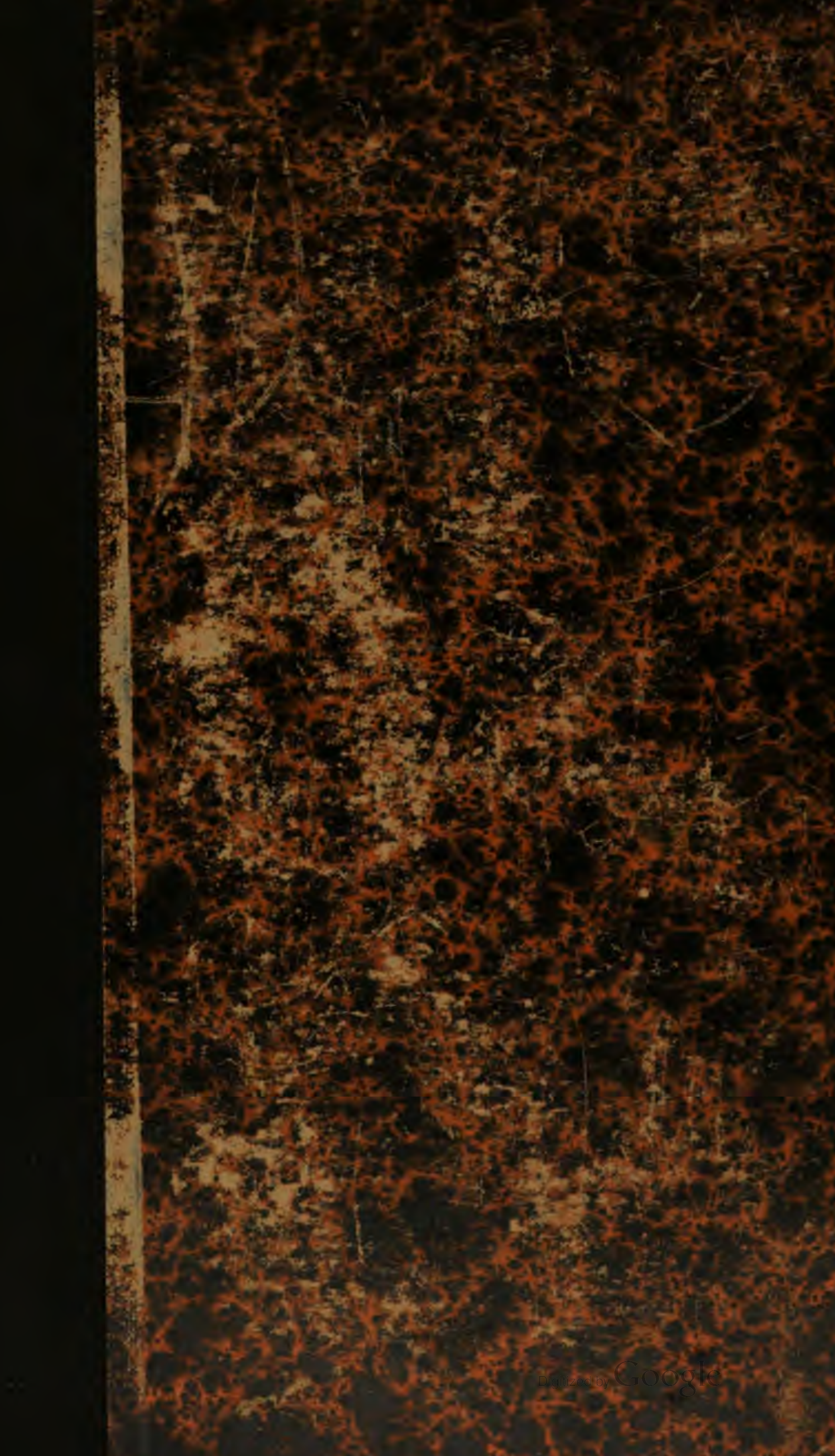
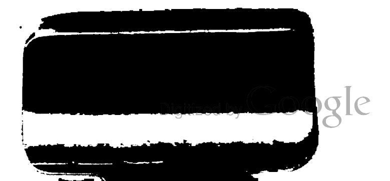









Digitized by Google



Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters

von

Dr. Albert Stöckl,
ord. Professor der Philosophie an der Academie Münster.

Dritter Band.

Periode der Bekämpfung der Scholastik.



MAINZ,
Verlag von Franz Kirchheim.
1866.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorrede.

Der vorliegende Band umfasst zwar im Ganzen wenig mehr als zwei Jahrhunderte; aber es drängt sich in diesen zwei Jahrhunderten so viel Wichtiges und Interessantes zusammen, dass der verhältnissmässig nicht unbedeutende Umfang dieses Bandes wohl gerechtfertigt sein dürfte. Die Bewegungen der Renaissance und des Zeitalters der sogenannten Reformation sind so tief eingreifend, sie führen eine derartige Umwälzung des Bestehenden mit sich und sind so bedeutungsvoll und einflussreich für die Zukunft, dass ein tieferes Eingehen in diese Bewegungen unumgänglich nothwendig ist, um den Uebergang von der mittlern in die neuere Zeit, und den Charakter der letztern selbst wiederum zum rechten Verständniss zu bringen. Diess gilt, wie überall, so auch auf dem Gebiete der Philosophie. Der ruhige Fortgang der philosophischen Bewegung innerhalb des christlichen Glaubens ist mit dem fünfzehnten Jahrhundert zu Ende; an die Stelle dieser ruhigen Entwicklung tritt eine tiefgreifende Gährung, welche sich im Laufe der Zeit immer weiter ausdehnt, und indem sie zuletzt in das Gebiet der Theologie überschlägt, in diesem Gebiete zu förmlichen heterodoxen Lehrsystemen sich abklärt. Es ist vom grössten Interesse, diesen Bewegungen nachzugehen und sie bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo ihre natürliche Frucht zur Reife gelangt. Nirgends vielleicht sind in der Geschichte die Bewegungen in der Philosophie so enge mit den Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie verwachsen, nirgends spielen dieselben so sehr in einander, als in der gegenwärtigen Periode. Man kann die neuen theologischen Lehrsysteme dieser Periode nicht verstehen, wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit den philosophischen Strömungen dieser Zeit auffasst. Aber auch die philosophischen Erscheinungen dieser Epoche werden erst dann nach ihrer vollen Bedeutung und Tragweite erkannt, wenn man ihre Entwicklung bis zu dem Punkte verfolgt, wo sie in das theologische Gebiet einschlagen und hier zur Unterlage neuer dogmatischer Lehrsysteme werden. Dadurch wird es sich rechtfertigen, wenn wir auf unserm Gang durch die Geschichte der gegenwärtigen Periode die neuen dogmatischen Lehrsysteme nicht, wie es gewöhnlich geschieht, bei Seite liegen lassen, sondern vielmehr unsere

Betrachtung auch auf diese ausdehnen und den innern Zusammenhang nachweisen, in welchem sie mit den philosophischen Lehrströmungen der Renaissance stehen. So allein wird diese Uebergangsperiode von der mittlern in die neuere Zeit, wie wir glauben, jenes rechte Licht bekommen, wodurch ein giltiges und genügendes Urtheil über dieselbe ermöglicht ist.

Ausser den Quellenschriften, welche der folgenden Darstellung zu Grunde liegen, habe ich auch neuere Schriften über einzelne Denker dieser Epoche, so weit solche vorhanden und mir zugänglich waren, beigezogen. Sie sind an den entsprechenden Stellen citirt. Wenn hie und da einzelne Sätze mit Anführungszeichen vorkommen, deren Quelle nicht ausdrücklich genannt ist, so sind dieselben grösstentheils aus Ritters Geschichte der Philosophie Bd. 9 u. 10 entnommen.

Indem ich diesen dritten Band hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, fühle ich mich gedrungen, meinen innigsten Dank auszusprechen allen jenen Männern, welche mich theils durch Aufmunterung, theils durch Beischaffung der oft so schwer zu beschaffenden Quellenwerke unterstützt haben; zu danken ferner jenen Zeitschriften, welche in gerechter Würdigung der Schwierigkeiten der Aufgabe, ohne die Schwächen oder Mängel des Werkes zu verschweigen, dennoch durch ein wohlwollendes Urtheil den Mut zur Vollendung des Ganzen mir erhalten und gekräftigt haben; zu danken endlich der verehrlichen Buchhandlung, welche ungeachtet der ungünstigen Zeitverhältnisse dennoch die Herstellung des Werkes bis zum Ende geführt hat. Möge Gott dem nunmehr vollendeten Werke seinen Segen verleihen, damit es einiges Gute stifte für die Kirche, für die katholische Wissenschaft und für eine gediegene philosophische Bildung der studirenden Jugend.

Münster, den 21. October 1866.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

I. Die Cusanische Schule.

1. Nicolaus von Cusa.

2. Carolus Bovillus.

dieser Verhältnissbestimmung. Dreifaches Leben der Seele. Das contemplative, active und factive. Philosophie, Rhetorik und Mechanik. Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie. Dreifache Theologie. §. 21. S. 84 ff. Drei Arten von Creaturen. Der Intellectus angelicus und der Intellectus humanus. Unterscheidende Momente zwischen beiden. Der Sinn. Aeusserer und innerer Sinn. Unterschied und Verhältniss zwischen beiden in Rücksicht auf ihre Thätigkeit. Die Vis susceptiva und die Vis judicativa. Umwandlung der sinnlichen in die intelligible Species. Unterschied des Verstandes vom Sinne. Praktischer, möglicher und contemplativer Verstand. Das Gedächtniss. Wesen und Fortgang der speculativen Verstandeserkenntniss. Verhältniss zwischen dem Intellectus agens und dem Gedächtniss. Der Verstand als Princip der Entgegensetzung. Die Natur als Identität aller Dinge. Uebergang zur Theologie. §. 22. S. 89 ff. Dasein Gottes. Höchste Evidenz dieser Wahrheit. Bedeutung des Begriffes des Nichts für unsere Gotteserkenntniss. Unbegreiflichkeit Gottes. Die „docta ignorantia." Affirmative und negative Theologie. Vorzug der letztern vor der erstern. Die fünf vornehmsten Prädicate der göttlichen Natur. Unendlichkeit, Einheit und Ewigkeit Gottes. Die Trinität. Keine ewige Materie. Die Welt nicht aus der Substanz Gottes. Schöpfung aus Nichts. Die Welt aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt. Unerschöpflichkeit der göttlichen Macht. Die Welt als Explication der göttlichen Einheit. Ungeschöpfliches und geschöpfliches Vorbild der weltlichen Dinge. §. 23. S. 95 ff. Die Materie und die Species. Generation. Verhältniss zwischen Generation und Creation. Elementation. Vier Arten von Formen. Cirkel der Schöpfung. Stellung des Menschen im Universum. Gliederung der menschlichen Erkenntnisskräfte. Verhältniss zwischen ratio, intellectus und mens. Die Deification. Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Epilog. §. 24. S. 102 ff.

2. Giordano Bruno.

Verhältniss Bruno's zu Nicolaus von Cusa und zu Raymundus Lullus. Lobsprüche, die er dem Cusaner spendet. Ableitung der pantheistischen Weltansicht aus den cusanischen Principien. Für die Philosophie gibt es keinen überweltlichen Gott. Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie. Hauptgesichtspunkte der Brunonischen Philosophie. Wie Bruno die Cusanischen Ideen zum Aufbau seines pantheistischen Systems gebraucht. §. 25. S. 106 ff. Leben und Schriften Bruno's. Gang seiner Bildung. Sein sittlicher Charakter. Sein Hass gegen das Christenthum. Verhältniss seiner Philosophie zu seinem religiös-sittlichen Charakter. §. 26. S. 111 ff. Sinn, Vernunft, Verstand und mens. Charakteristik der Thätigkeiten dieser Erkenntnisskräfte. Aufsteigen der menschlichen Erkenntniss durch diese vier Stufen zur Vollkommenheit. Methode der philosophischen Erkenntniss. Zweifel und Evidenz. Die vier aristotelischen Ursachen. Unterschied zwischen Princip und Ursache. Die Materie als das erste Seinsprincip. Einheit der Materie in allen Dingen. Auch die geistigen Wesen sind nicht ohne Materie. Beweis. Worauf der Unterschied zwischen geistigen und körperlichen Wesen der Materie nach beruhe. Die Form als das zweite Seinsprincip. Verschiedene Arten von Formen. Princip der Individualität. *Eine* Urform. Verhältniss der besondern Formen zur Einen Urform. Die Urform als wirkende Ursache und als allgemeiner Verstand. Endursache. §. 27. S. 116 ff. Die Urform als Weltseele. Ableitung und Entwicklung des Begriffes der Weltseele. Die Weltseele von der Materie der Substanz nach nicht verschieden. Warum? Die Welt als Resultat der Selbstentwicklung der Weltseele. Die Materie als schwangere Mutter der Formen. Einheit der Welt. Keine substantielle Verschiedenheit der Dinge von einander. Aller Unterschied ein blos accidentaler. Alles in Allem.

Alles ist belebt. Wie der allgemeine Lebensprocess vor sich geht. Uebergang zur Theologie. §. 28. S. 122 ff. Die Weltseele ist Gott. Die Transcendenz Gottes über der Welt ist eine blos relative. Gott als die Complication aller Dinge. Einheit von Form und Materie, von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott. Die Weltschöpfung als Explication der göttlichen Einheit. Nothwendigkeit derselben. Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott. Nur Eine Welt möglich. Nothwendigkeit des allgemeinen Weltlaufes. Die menschliche Freiheit wird dadurch nicht aufgehoben. Unendlichkeit der Welt. Unterschied zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Unendlichkeit der Welt. Auf welche Weise Gott und auf welche Weise die Welt Alles wirklich sei. Unbeweglichkeit des Universums als solchen. Woher die Bewegung *im* Universum stammt. Aether. Gestirne. Bewegung der Erde. Zusammensetzung der Himmelskörper. Atome. Werden und Vergehen. §. 29. S. 126 ff. Verhältniss der menschlichen Seele zum Leibe. Endziel der geistigen Entwicklung. Die heroische Liebe. Ihre Wirkungen. Keine persönliche Unsterblichkeit der Seele. Gleichmut. Beurtheilung des ganzen Systems. §. 30. S. 132 ff.

II. Der Platonismus.

1. Gemisthus Plethon und Bessarion.

Unterschied der platonischen Richtung von der cusanischen. Geschichte der Renaissance in Italien. Die Hauptvertreter derselben. Enthusiasmus für die platonische Philosophie in Italien. Zurückführung derselben auf ältere Quellen. Die Päpste und die Mediceer. Die platonische Academie in Florenz. Charakter und Bedeutung dieses Vereines. §. 31. S. 136 ff. Gemisthus Plethon. Sein Leben und seine Wirksamkeit in kirchlicher und wissenschaftlicher Beziehung. Entstehung des Streites zwischen Plethon und den Aristotelikern Gennadius, Theodor von Gaza und Georg von Trapezunt. Anklagen, welche gegen Plethon von seinen Gegnern vorgebracht wurden. Plethon's Auffassung der platonischen Lehre. Das „Eine." Die Ideen als untergeordnete Götter. Die ideale Welt als Welt der Geister oder Intelligenzen. Die Seelen. Die Materie. Sie ist geschaffen. Die Materie als Grund aller Unvollkommenheit. Fatum. Es gibt nichts Zufälliges. Begriff der menschlichen Freiheit. Uebergang zur Kritik der aristotelischen Lehre. §. 32. S. 139 ff. Bestreitung der aristotelischen Lehre von den Universalien. Aufrechthaltung der platonischen Ideen. Bekämpfung der aristotelischen Auffassung Gottes als des ersten Bewegers. Aristoteles beschränkt die göttliche Macht. Er weiss Nichts von einer schöpferischen Thätigkeit Gottes. Sein Zweckbegriff ist mangelhaft und unmotivirt. Er läugnet die Vorsehung und statuirt den Zufall. Er wagt nicht die Unsterblichkeit der Seele entschieden zu behaupten. Sein Tugendbegriff ist verfehlt. Er nimmt die Lust mit in den Begriff der Glückseligkeit auf. Beurtheilung dieser Kritik. §. 33. S. 143 ff. Bessarion. Sein Leben. Seine vermittelnde Stellung zwischen den streitenden Parteien. Veranlassung der Schrift Bessarions „In calumniatorem Platonis." Charakter dieser Schrift. Art und Weise der Vertheidigung Plato's. Dem Aristoteles sollen seine Vorzüge nicht bestritten werden. Beide sind nicht ohne Irrthümer. Streben nach Versöhnung und Ausgleichung der Systeme beider Männer. §. 34. S. 147 ff.

2. Marsilius Ficinus.

Leben und Schriften des Ficinus. Seine Begeisterung für die platonische Philosophie. Vorzüge, die er daran erkennt, und Erwartungen, die er davon

3. Johannes Pico von Mirandola.

4. Franciscus Patricius.

5. Thomas Moore.

III. Der antischolastische Aristotelismus.

Vorbemerkungen.

1. Leonicus Thomäus und Alexander Achillinus.

Glauben. Abweisung aristotelischer Behauptungen in Bezug auf Gott und sein Verhältniss zur Welt. Individualität des möglichen Verstandes. Der thätige Verstand allgemein. Er ist Gott selbst. Nachweis. Lehre von den Universalien. §. 48. S. 208 ff.

9. Petrus Pomponatius und Augustinus Niphus.

Ansicht des Pomponatius von dem gegensätzlichen Verhältniss zwischen der Philosophie und dem christlichen Glauben. Sein Ruhm. Seine Betheuerungen, dass er der Auctorität der Kirche sich unterwerfe. Werth derselben. Sein Leben und seine Schriften. Ueber die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele. Identität der intellectiven mit der sensitiven Seele. Bekämpfung der averroistischen Ansicht von der Einheit des Verstandes. Die Seele als Wesensform des Leibes. Bestreitung der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, wie sie gewöhnlich gefasst wird. Entwicklung der Beweise, welche dagegen sprechen. Unhaltbarkeit der philosophischen Gründe, welche man gewöhnlich dafür beibringt. Die Seele an und für sich materiell und sterblich, und nur in einer gewissen Beziehung immateriell und unsterblich. §. 49. S. 213 ff. Beweisführung für die angeführte Thesis. Die Seele bedarf in all ihrer Thätigkeit des Leibes als des Objectes, nicht aber überall als des Subjectes. Erklärung und Begründung dieser Aufstellung. Daraus erfolgend die Sterblichkeit der Seele der Substanz und Persönlichkeit nach. Widerlegung der Einwürfe gegen Beweisgrund und Thesis. Generatianismus. Nur durch den Glauben ist die Unsterblichkeit der Seele gewährleistet .Berechtigung der philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele unter Voraussetzung des Glaubens. Beurtheilung dieser Lehre. §. 50. S. 218 ff. Veranlassung und Zweck der Schrift „De ncantationibus.“i. Wunderbar scheinende Wirkungen hienieden können nicht Geistern oder Dämonen zugeschrieben werden. Beweisführung. Erklärung derselben aus natürlichen Ursachen. Art und Weise dieser Erklärung. Die Wunder der heiligen Schrift bleiben davon unberührt. Warum? §. 51. S. 226 ff. Es gibt keine Engel und Dämonen. Begründung dieses Satzes. Es gibt keine eigentlichen Wunder, als unmittelbare übernatürliche Wirkungen Gottes gefasst. Beweisführung. Was Wunder, Orakel, Weissagung heisst, ist auf den Einfluss der Gestirne zu reduciren. Warum die Orakel mit der Erscheinung des Christenthums aufhörten. Warum die Stifter und Verbreiter neuer Religionen Wunder wirken mussten. In welchem Sinne sie Gottessöhne genannt werden können. Alle Religionen nur auf eine bestimmte Zeit beschränkt. Nahes Ende des Christenthums. Gleiche Berechtigung aller Religionen für die ihnen von den Gestirnen bestimmte Zeit. Worauf die Wirksamkeit der Gebete beruht. Unchristlicher Charakter dieser Lehre. Naturalismus und Deismus. Recurs zum Glauben. §. 52. S. 229 ff. Versuch einer Erklärung des Verhältnisses zwischen Vorsehung und menschlicher Freiheit. Schwierigkeit dieses Problems. Verschiedene Ansichten hierüber. Unhaltbarkeit derselben. Gegen die Ansicht der christlichen Philosophen im Besondern. Auf philosophischem Standpunkte hat die stoische Ansicht das Meiste für sich. Nachweis. Lösung der Schwierigkeiten. Gegentheilige Lehre des christlichen Glaubens. Versuch einer Lösung des Problems unter Voraussetzung der Wahrheit der christlichen Lehre. §. 53. S. 235 ff. Doppelte Beziehung der göttlichen Erkenntniss zu den freien Handlungen. Erkenntniss dieser Handlungen, in so fern sie geschehen *können*, und in so fern sie geschehen *werden*. Wie und in wie ferne durch diese Unterscheidung die Untrüglichkeit der göttlichen Erkenntniss *und* die menschliche Freiheit gewahrt bleiben. Ueber die Mitwirkung Gottes. Sie ist eine blos mittelbare.

Daher auch hier die menschliche Freiheit gewahrt. Unterschied der Mitwirkung Gottes zu den guten und bösen Handlungen. Entwicklung des Begriffes der Prädestination und Reprobation. Vereinbarung beider mit der Freiheit des menschlichen Willens. Werth dieser Erörterungen. Epilog. Leben, Wirksamkeit und Charakter des Augustinus Niphus. §. 54. S. 239 ff.

3. Andreas Cäsalpinus.

Leben und Schriften dieses Mannes. Sein Verhalten in der Erklärung des Aristoteles. Sein Standpunkt gegenüber dem christlichen Glauben. Beschaffenheit seiner Irrthümer. Fortschritt der intellectuellen Erkenntniss vom Allgemeinen zum Besondern. Confuse und distincte Erkenntniss. Induction, Division, Definition und Demonstration. Vielheit der Substanzen. Die Materie als Princip der Vielheit. Bestandtheile der Definition. Wie weit sich Definition und Demonstration erstrecken. Die vollkommenste Erkenntniss. Drei Arten von Substanzen. Zusammenhang derselben miteinander. Trennbare und untrennbare Substanzen. Ordnung derselben secundum ablationem et additionem. Die Bewegung. Ordnung und Wirkungen derselben. §. 55. S. 245 ff. Der erste Beweger. Eigenschaften desselben. Er bewegt als Gegenstand des Verlangens. Er ist nicht active, sondern rein speculative Intelligenz. Er erkennt nur sich selbst. Das Verlangen nach dem ersten Begehrenswerthen als Princip aller Bewegung und Gestaltung der Dinge. Eduction der Formen aus der Potenz der Materie. Zweck der Dinge und ihrer Bewegung und Entwicklung. Aehnlichkeit mit Gott. In wie fern der Himmel Gott am meisten ähnlich wird. Nothwendigkeit eines Begehrenden als Correlat des ersten Begehrenswerthen Die Materie. In wie fern sie actu, und in wie fern sie der Potenz nach seiend ist. Ewigkeit des Himmels. Einfluss der himmlischen Wärme auf die sublunarische Region. §. 56. S. 250 ff. Nähere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Gott als Seele der Welt. In welchem Sinne Gott die Seele der Welt sei. Das ganze Universum belebt und beseelt. Das Beseeltsein eine wesentliche Bedingung des Substanzseins. Erläuterung und Begründung dieses Satzes. Einheit und Einfachheit der getrennten Substanz. Nur eine beziehungsweise Vielheit in derselben. Worin diese Vielheit besteht. Ebenso kann es nicht eine Mehrheit von getrennten Intelligenzen geben. Warum? Auch hier nur eine beziehungsweise Vielheit nach der Verschiedenheit der Participation an der Einen Intelligenz zulässig. Wie die untergeordneten Intelligenzen des Aristoteles aufzufassen seien. Participation der sublunarischen Wesen an der göttlichen Intelligenz. Verschiedenheit dieser Participation bei dem Menschen und bei den übrigen Dingen. §. 57. S. 253 ff. Die menschliche Seele und ihr Verhältniss zum Leibe. Der Lebensgeist. Die Intelligenz. Gegen die Einheit der Intelligenz in allen Menschen. Der Leib als Subject der Intelligenz. Verhältniss der menschlichen Intelligenzen zur göttlichen dem Sein nach. Participation an der göttlichen Intelligenz. Doppelte Participation, der Kraft und der Wirklichkeit nach. Möglicher und thätiger Verstand. Unsterblichkeit der Intelligenz. Wie deren Unsterblichkeit zu fassen sei. Menschliche und göttliche Glückseligkeit. Begriffsbestimmung beider. Lebensaufgabe des Menschen. Tugend und Wissenschaft. Vollendung der Glückseligkeit im jenseitigen Leben. Epilog. §. 58. S. 258 ff.

4. Jacob Zabarella und Cäsar Cremoninus.

Leben und Wirksamkeit Zabarella's. Doppelte Ordnung unserer Erkenntniss, die natürliche und willkürliche. Fortgang der natürlichen Erkenntnissordnung. Unterscheidung der ersten und zweiten Gedanken in der arbiträren Erkenntniss-

ordnung. Darnach sich bestimmend der Unterschied zwischen Philosophie und Logik. Die Logik an sich keine Wissenschaft. Warum? In welcher Beziehung sie zur Wissenschaft wird. Inhalt der Logik. Methode und Ordnung des Denkens. Naturphilosophie. Ihr Object und Zweck. Die Materie. Ihre Entität. Privation und Potenz. Die Form als Princip der Individuation. Nur aus der Ewigkeit der Bewegung lässt sich auf einen von der Materie getrennten ewigen Beweger schliessen. Warum? Aufgabe der Metaphysik im Gegensatz zur Naturphilosophie. Verhältniss des ersten Bewegers zum Himmel. Forma assistens. Der Himmel selbst. §. 59. S. 263 ff. Die Seele als substantielle Form. Ihr Verhältniss zu ihren Kräften. Drei substantielle Formen im Menschen: die vegetative, sensitive und intellective. In wie fern sie als Eine Form betrachtet werden können. Doppelte Beziehung der Seele zum Leibe. Folgerungen hieraus. Gegen die averroistische Einheit des möglichen Verstandes. Functionen des thätigen Verstandes. Er ist eine von der individuellen Seele getrennte Substanz. Er fällt mit dem ersten Beweger zusammen. Beweisführung. Skeptische Aeusserungen über die Unsterblichkeit der Seele. Berufung auf den Glauben. §. 60. S. 268 ff. Cremoninus. Sein wissenschaftlicher Standpunkt. Sein Verhältniss zu Zabarella. Lehre von Gott und von den Intelligenzen. Jede Intelligenz denkt nur sich selbst. Sie haben keine Willensthätigkeit. Keine Schöpfung aus Nichts. Gott bewegt nur als Zweck. Wirkende Ursache der Bewegung des Himmels. Die Seele des Himmels. In wie fern dieselbe den Himmel bewegt. Psychologie. Der mögliche Verstand individuell, der thätige allgemein. Lebenswärme. Dualistischer und deistischer Charakter dieser Lehre. §. 91. S. 272 ff.

IV. Antischolastische Dialektik.

Die Philologen.

1. Laurentius Valla, Rudolph Agricola und Ludovicus Vives.

Vernachlässigung der Form in der spätern Scholastik. Barbarismen. Reaction gegen diese Missstände von Seite der Philologen. Leidenschaftlicher Kampf gegen die scholastische Form. Der Kampf wendet sich naturgemäss zuletzt auch gegen den Inhalt der Scholastik. Negativer Charakter dieses Kampfes. Er wird besonders auf dem Felde der Dialektik geführt. Streben nach Vereinfachung der Dialektik. Vermengung der Dialektik mit der Rhetorik. Daraus entspringend eine neue antischolastische Dialektik. Fortgang ihrer Ausbildung. §. 62. S. 276 ff. Laurentius Valla. Sein Leben, sein Charakter, sein Streben, seine Schriften. Invectiven gegen die scholastischen Philosophen. Instanzen gegen die aristotelische Philosophie überhaupt. Invectiven gegen die aristotelisch-scholastische Dialektik im Besondern. Gegen die aristotelischen Transcendentalien und Categorien. Nur drei Categorien sind anzunehmen. Gegen die scholastische Eintheilung der Substanzen, gegen den Begriff der „ersten Materie." Anschluss an Quintilian. Die Dialektik eine Hilfswissenschaft der Rhetorik. Leichtigkeit derselben im Verhältniss zur Schwierigkeit der Rhetorik. Eigenthümliches aus der Dialektik Valla's. Vereinbarung der Willensfreiheit mit der göttlichen Vorsehung. Worin die höchste Glückseligkeit bestehe, und in welchem Verhältnisse zu derselben die Tugend stehe. §. 63. S. 279 ff. Rudolph Agricola. Sein Leben. Gegen die scholastische Dialektik. Lehre von den Universalien. Ludovicus Vives. Sein Leben und seine Schriften. Invectiven gegen die Dialektik des Aristoteles und der aristotelischen Scholastiker. Catalog ihrer Irrthümer und Missgriffe. Nothwendigkeit einer Ver-

einfachung der Dialektik. Anschluss derselben an die Rhetorik. Inventio und judicium. Epilog. §. 64. S. 284 ff.

2. Marius Nizolius.

Allgemeine Gesichtspunkte. Leben des Nizolius. Sein Hauptwerk. Vorwürfe gegen Aristoteles und gegen die aristotelischen Dialektiker und Metaphysiker. Bedingungen eines wahren Fortschrittes in der Philosophie. Die aristotelische Dialektik und Metaphysik müssen gestürzt werden. Gegen den scholastischen Realismus. Der Begriff „res" der allgemeinste Begriff. Substanzen und Qualitäten. Einzelwesen und Gesammtheiten von Einzelwesen. Daher nomina substantiva, adjectiva, propria und appellativa. Das Collectivsein eine wesentliche Eigenschaft der nomina appellativa. §. 65. S. 287 ff. Nominalismus. Die Universalien blosse Collectivbenennungen. Abstraction ist blosse Comprehension. Widerlegung der für den Realismus aufgeführten Gründe. Die Species das Ganze, das Individuum Theil des Ganzen. Empiristischer Charakter dieser Lehre. Begriff der Wissenschaft. Wissenschaft und Kunst. Regeln der Definition und Eintheilung der Wissenschaft. Die Philosophie und Rhetorik als Hauptwissenschaften. Zusammengehörigkeit derselben. Sie verhalten sich wie Seele und Leib. Worin sie sich unterscheiden. Weitere Eintheilung beider. Dialektik und Metaphysik aus dem Organismus der Wissenschaften ausgeschlossen. Negative Richtung der Lehre des Nizolius. §. 66. S. 291 ff.

3. Petrus Ramus.

Leben und Schriften des Ramus. Was er leistete. Invectiven gegen das aristotelische Organon und gegen die aristotelisch-scholastische Dialektik. Begriff der Dialektik. Natürliche Dialektik, dialektische Kunst und dialektische Uebung. Verhältniss der dialektischen Kunst zur natürlichen Dialektik. Momente der natürlichen Logik. Daher die dialektische Kunst als Doctrin einzutheilen in die Lehre von der Erfindung und in die Lehre vom Urtheil. §. 67. S. 296 ff. Die Gemeinplätze. Ursprüngliche und abgeleitete. Begriff des Urtheils und Zweck der Lehre von demselben. Drei Stufen des Urtheils. Erste Stufe: der Syllogismus. Construction desselben. Einfache und zusammengesetzte Syllogismen. Untereintheilungen. Zweite Stufe des Urtheils: Methodik. Definition und Division. Regeln derselben. Der Syllogismus als Hilfsmittel zur methodischen Anordnung des Stoffes. Dritte Stufe des Urtheils: Zurückführung aller Wissenschaften auf Gott. Die dialektische Uebung. Interpretatio, scriptio und dictio. Die Dictio als Zweck. Verbindung der Dialektik mit der Rhetorik. Kritik dieser Lehre. Ramismus und Antiramismus. Die Hauptvertreter beider Richtungen. Semiramisten. §. 68. S. 301 ff.

V. Neuer Stoicismus, Epicuräismus und Jonismus.

1. Justus Lipsius.

Der Stoicismus des Justus Lipsius in seinem Verhältniss zum Christenthum. Leben und Schriften des Lipsius. Stoische Lehre von Gott. Wie sie Lipsius mit der christlichen Lehre von Gott zu vereinbaren sucht. Begründung der göttlichen Vorsehung. Widerlegung der Einwürfe gegen dieselbe. Das Vorhandensein des Uebels widerstreitet nicht der göttlichen Vorsehung. Nachweis dieser Behauptung in Bezug auf die natürlichen, innern und äus-

sern Uebel. Der Zweck der äussern Uebel ist das Gute. Antwort auf die Frage, warum die Bösen häufig nicht bestraft, und warum vielmehr Unschuldige mit Uebeln heimgesucht werden. §. 69. S. 306 ff. Vierfaches Fatum. Das „wahre" Fatum. Begriff desselben. Verhältniss des Fatums zur Providenz. In welcher Weise das Fatum sich offenbart. Es hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Die Standhaftigkeit (constantia). Wesen der Seele. Vernünftiger und unvernünftiger Theil derselben. Vernunft und Meinung. Die Tugend als das wahre Gut des Menschen. Alle Tugenden sind einander gleich und miteinander verbunden. Schilderung des Weisen und des Thoren. Epilog. §. 70. S. 311 ff.

2. Petrus Gassendi und Claudius Berigard.

In wie fern Gassendi der gegenwärtigen Periode angehört. Leben und Schriften desselben. In wie weit er dem Epicuräismus huldigt. Empiristische Erkenntlehre. Sinnliche Empfindung und Urtheil. Criterium der Wahrheit des Urtheils. Vierfache Weise der Entstehung der Begriffe in uns. Pränotionen. Individuelle und allgemeine Pränotionen. In wie fern diese Pränotionen die Bedingungen unsers Denkens sind. Die Demonstration als zweites Mittel der Erkenntniss ausser der sinnlichen Erfahrung. Criterium der Wahrheit der demonstrativen Erkenntniss. §. 71. S. 316 ff. Physik. Es gibt ein Leeres. Begründung dieses Satzes. Atome. Beschaffenheit und Zahl derselben. Bewegung der Atome. Entstehung der Körper und der körperlichen Qualitäten. Gegen den epicuräischen Casualismus. Gott hat die Welt geschaffen. Beweise für die Schöpfung der Welt. Endzweck der Welt. Die Vorsehung. Begründung derselben. Gegen die materialistische Seelenlehre Epicurs. Natürliche und vernünftige Seele. Erstere ist körperlich, letztere immateriell. Beschaffenheit der Natur der unvernünftigen Seele. Beweise für die Immaterialität der vernünftigen Seele. Verbindung der vernünftigen mit der unvernünftigen Seele als forma informans. Das Gehirn als Ort dieser Verbindung. Unsterblichkeit der vernünftigen Seele. §. 72. S. 319 ff. Freiheit der Indifferenz. Worin die Indifferenz des Willens ihren Grund habe. Wesen und Bedingungen der Glückseligkeit. Die Tugend. Epilog. Claudius Berigard. Sein Leben und seine Schriften. Vorzüge der jonischen Naturphilosophie vor dem Aristotelismus. In wie weit Berigard für den Jonismus sich erklärt. §. 73. S. 325 ff.

VI. Neue Naturphilosophie und Metaphysik.

1. Bernardinus Telesius.

Umwälzung auf naturphilosophischem Gebiete. Charakter und Tendenz der neuen Naturphilosophie des Telesius. Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Principien seiner Naturlehre. Wärme und Kälte. Beschaffenheit und Wirksamkeit beider Naturagentien. Die Materie. Physikalischer Process der Weltbildung. Entstehung des Himmels und der Erde. Verhältniss beider zu einander. Entstehung der besondern Wesen auf der Erde. Grund ihrer Verschiedenheit. Den Naturkräften kommt sinnliche Empfindung zu. Auch alle besondern Wesen sind mit sinnlicher Empfindung ausgestattet. Begründung dieser Aufstellungen. Mit der Empfindung der Trieb verbunden. Beurtheilung dieser Lehre. §. 74. S. 329 ff. Physiologie. Die thierische Seele. Körperlichkeit derselben. Nachweis dieser Körperlichkeit. Sie ist nicht Form des Leibes. Definition derselben. Process der Empfindung. Worin die Empfindung selbst besteht. Die allgemeinen Begriffe.

Ableitung derselben aus der sinnlichen Empfindung. Gedächtniss und Wiedererinnerung als Functionen der thierischen Seele. Das Intelligere als das Erkennen durch Schlussfolgerung. Wie in der thierischen Seele dieses Phänomen sich gestaltet. Nähere Bestimmung des Begriffes dieser Function. Verhältniss derselben zur unmittelbaren sinnlichen Empfindung. Das Begehren. Das höchste Ziel dieses Begehrens. Die Affecte. Welche gut, welche böse sind. Tugend und Laster. §. 75. S. 334 ff. Der Mensch. Ausser der thierischen muss im Menschen noch eine höhere, geistige Seele angenommen werden. Begründung dieses Satzes. Die geistige Seele als wesentliche Form des Menschen. Doppeltes Erkenntniss- und Begehrungsvermögen im Menschen: das animalische und geistige. Doppelte Richtung der Verstandesthätigkeit im Menschen. Unmittelbare und mittelbare Erkenntniss. Verhältniss der mittelbaren Erkenntnissthätigkeit des Verstandes zu den Functionen der animalischen Seele. Doppelte Thätigkeit des Willens. Ethische Aufgabe desselben. Mischung von Mysticismus und Sensualismus. Kritik dieser Lehre. §. 76. S. 339 ff.

2. Thomas Campanella.

Leben und Schriften dieses Mannes. Sein Verhältniss zu Telesius. Reform der Metaphysik. In welches Verhältniss er sich zum christlichen Glauben und zur Scholastik setzt. Eintheilung seiner Metaphysik. Gegen den Skepticismus. Es gibt eine Gewissheit. Die obersten Principien aller Wissenschaft. §. 77. S. 343 ff. Empirische und ideale Erkenntniss. Process der empirischen Erkenntniss. Die sinnliche Empfindung. Passivität des empfindenden Subjectes gegenüber dem empfundenen Objecte. Verähnlichung des erstern mit dem letztern. Die empfindende Seele ein körperliches Wesen. Sie ist nicht Form des Leibes. Beschaffenheit ihrer Natur. Verhältniss der Sinnesorgane zur Empfindung. Die notitia sui ipsius innata in der empfindenden Seele. Die Selbstempfindung als Möglichkeitsgrund der Empfindung anderer Objecte. Die Empfindung folgt dem Sein. Subjectiver Verlauf der sinnlichen Empfindung. Ableitung der übrigen Functionen der empirischen Erkenntniss aus der sinnlichen Empfindung. Das Urtheil. Die Sapientia. Das discursive, schlussfolgernde Erkennen. Die Scientia. Gedächtniss, Erinnerung, Imagination. Das Denken, intelligere. Entwicklung des Begriffes dieses Denkens. Die Universalien. Sie sind nur eine verworrene Erkenntniss. Die höhere Erkenntniss. Die geistige Seele als Princip dieser Erkenntniss. Doppelte Richtung der höhern Erkenntnissthätigkeit. Richtung auf das Sinnliche. Verhältniss zu den Functionen der empfindenden Seele in dieser Richtung. Richtung auf das Uebersinnliche und Göttliche. Unmittelbarkeit der Erkenntniss in dieser Richtung. §. 78. S. 347 ff. Sein und Nichtsein als die metaphysischen Grundprincipien der Dinge. Die drei Primalitäten des Seins. Erste Primalität: Das Können. In wie fern sie allen Dingen zukommt. Zweite Primalität: Das Wissen. Nachweis, dass allen Dingen ein Wissen, d. i. Sinn und Empfindung zukomme. Dritte Primalität: Die Liebe. Sie kommt gleichfalls allen Dingen zu. Die Primalitäten als Kräfte oder Fähigkeiten. Primalitäten des Nichtseins. Beweise für das Dasein Gottes. Die Unendlichkeit als erste Bestimmung des göttlichen Wesens. Weitere Eigenschaften Gottes. Die „docta ignorantia." Die drei göttlichen Primalitäten: Macht, Weisheit und Liebe. Schöpfung aus Nichts Die Schöpfung als freies Product der göttlichen Liebe. Das Nichtsein nicht von Gott. Ordnung des Seins durch das Nichtsein. Die drei „grossen Einflüsse" als Offenbarungen der göttlichen Primalitäten: Nothwendigkeit, Fatum, Harmonie. In wie fern sie in der ganzen Welt sich offenbaren. Gegensätze derselben. §. 79.

S. 355 ff. Naturlehre. Wärme, Kälte, Materie, Raum. Entstehung des Himmels, der Erde und der übrigen Dinge. Weltseele. Ihre Stellung und Wirksamkeit. Sympathie und Antipathie der Dinge. Der Mensch. Nähere Begründung des Lehrsatzes, dass ausser der empfindenden auch eine geistige Seele im Menschen anzunehmen sei. Ethische Lehre. Freiheit der Selbstbestimmung. Widerlegung der Einwürfe gegen dieselbe. Das höchste Gut ist Gott selbst. Beweis. Wesen der Religion. Innere und äussere Religion. Die Tugend. Erbschuld. Die geoffenbarte Religion. Uebernatürliches Leben. Divination, Astrologie und Magie. Dreifache Magie. Der Wunderglaube. §. 80. S. 361 ff.

VII. Skepsis.

1. Michael von Montaigne.

Ursprung des Skepticismus als Theorie. Stellung dieses Skepticismus zum christlichen Glauben. Leben Montaigne's. Seine Hauptschrift. Rechtfertigung des Verfahrens des Raymund von Sabunde in seiner „natürlichen Theologie." Die blosse Vernunft und Wissenschaft vermag es nicht zu einer gewissen Erkenntniss der Wahrheit zu bringen. Gegen die angeblichen Vorzüge des Menschen vor dem Thiere. Auch das Thier hat Vernunft. Vorzug des thierischen Instinctes vor der menschlichen Willensfreiheit. Anmassung des Menschen. Wir müssen auf unsere angeblichen Vorzüge verzichten. §. 81. S. 367 ff. Unzuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntniss. Daher auch kein zuverlässiges Wissen. Uneinigkeit der Philosophen. Mangelhaftigkeit unserer natürlichen Gotteserkenntniss. Berechtigung des Pyrrhonismus. Scheinwissen der Dogmatisten. Ungewissheit in Bezug auf das höchste Gut des Menschen. Unsere Vernunft kann keine allgemein giltigen Regeln der Sittlichkeit aufstellen Wir müssen uns der göttlichen Offenbarung in die Arme werfen. Der Skepticismus die beste Disposition hiezu. Kritik dieser Lehre. §. 82. S. 370 ff.

2. Pierre Charron.

Leben und Schriften dieses Mannes. Das Buch „De la sagesse." Inhalt und Grundvoraussetzung desselben. Eintheilung. Der Mensch. In wie fern die menschliche Seele als etwas Körperliches zu fassen sei. Geist, Seele und Fleisch. Verhältniss derselben zu einander. Verhältniss der Seele zum Leibe. Das Denken an das Gehirn gebunden. Die wesentlichen Erkenntnisskräfte des Menschen. Die Keime aller Wissenschaft und Tugend eingeboren. Die natürliche Erkenntniss hat keine vollkommene Gewissheit. Begründung dieses Satzes. Der Skepticismus die einzig wahre Philosophie. Scheingewissheit der Dogmatisten. Das sinnliche Begehrungsvermögen und der Wille. Die Leidenschaften. Gegen die erdichteten Vorzüge des Menschen vor dem Thiere. Anschluss an die hieher bezüglichen Aeusserungen Montaigne's. §. 83. S. 375 ff. Praktischer Theil der Lehre Charron's von der Weisheit. Eintheilung der Materie. Vorbereitungen zur Weisheit. Freiheit von Irrthümern und Leidenschaften. Freiheit des Geistes im Denken und Wollen. Skeptisches Verhalten als die beste Disposition zum Glauben und zur Weisheit. Universalität des Geistes. Grundlagen der wahren Weisheit. Die wahre Rechtschaffenheit. Pflichten der Weisheit. Wesen der Religion. Das Geheimniss ist der Religion wesentlich. Ebenso das Geoffenbartsein. Das Christenthum die wahre Religion. Verbindung von Religion und Tugend. Weitere Pflichten der Weisheit. Früchte derselben. Epilog. §. 84. S. 380 ff.

3. Franz Sanchez.

Tendenz dieses Mannes. Unterchied seines Skepticismus von dem seiner Vorgänger. Leben und Schriften desselben. Genesis seiner Skepsis. Invectiven gegen die damalige Schulweisheit. Eine wahre und eigentliche Wissenschaft ist unmöglich. Gegen das demonstrative Verfahren in der Wissenschaft. Alle Definitionen sind nur Worterklärungen. Unfähigkeit des Syllogismus zur Vermittlung eines wahren Wissens. Die Wissenschaft kein Habitus, der durch Demonstration gewonnen wird. Welches eigentlich die rechte Definition der Wissenschaft wäre. §. 85. S. 384 ff. Eine *solche* Wissenschaft ist aber nicht möglich. Beweisführung für diese Behauptung in dreifacher Richtung, nämlich nach den drei Bestandtheilen der Definition. Hindernisse der Erkenntniss der Dinge von Seite dieser Dinge selbst. Unfähigkeit der Erkenntnisskraft zur Erkenntniss der Dinge. Täuschungen der Sinnenerkenntniss. Unvollkommenheit der Selbsterkenntniss. Ungewissheit der discursiven Erkenntniss. Selbst das Experiment ist nicht verlässig. Hindernisse der Vollkommenheit unserer Erkenntniss. Resultat der ganzen Erörterung. Nur der Glaube bietet verlässige Erkenntniss. Epilog. §. 86. S. 389 ff.

VII. Die cabbalistische Theosophie.

1. Die pythagoräisch-cabbalistische Theosophie.

a) Johannes Reuchlin.

Verpflanzung der cabbalistischen Richtung von Italien nach Deutschland. Ursachen, welche derselben in Deutschland Vorschub leisteten. Syncretismus der Cabbalisten. Genesis der cabbalistischen Richtung bei Reuchlin. Leben und Schriften dieses Mannes. Die Cabbalah als göttliche Offenbarung. Unterscheidung zwischen dem Inhalte der cabbalistischen Lehre, zwischen der cabbalistischen Kunst und der cabbalistischen Erkenntniss. Mittelpunkt der cabbalistischen Lehre. Die erste Cabbalah. Die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes aus dem Sündenfall durch den Messias. Begriff der cabbalistischen Kunst. Ursprung dieser Kunst. Wesen der cabbalistischen Erkenntniss. Sie beruht auf unmittelbarer göttlicher Erleuchtung. Bedingungen der cabbalistischen Erkenntniss auf Seite des Menschen. Unterschied zwischen Cabbalisten und Talmudisten. §. 87. S. 394 ff. Erkenntnisslehre Reuchlin's. Der Verstand als Mittelpunkt des menschlichen Erkenntnissvermögens. Doppelte Richtung desselben, auf das Sinnliche und auf das Uebersinnliche. Erkenntnissquellen für das Sinnliche. Der Process der empirischen Erkenntniss. Die Vernunft mit ihrem discursiven Denken nur auf das Sinnliche gerichtet. Richtige Meinung. Erkenntnissquelle für das Uebersinnliche. Der Geist (mens). Nothwendigkeit der göttlichen Erleuchtung für den Geist zur Erkenntniss des Göttlichen. Der Glaube. Worin derselbe bestehe. Vorzüge der Glaubens- vor der Vernunfterkenntniss. Ohne Glaube keine Erkenntniss des Uebersinnlichen und Göttlichen. Die Vernunft darf sich mit ihrem syllogistischen Verfahren nicht in das Gebiet des Glaubens wagen. Warum? Ueble Folgen des gegentheiligen Verfahrens für die Theologie. Uebereinstimmung dieser Erkenntnisslehre mit dem vorausgesetzten Begriffe der Cabbalah. Kritik derselben. §. 88. S. 400 ff. Theologie und Cosmologie. Gott in seinem Ansichsein. Das cabbalistische Ainsoph. Die Sephirot als göttliche Attribute und als schaffende Kräfte. Die drei Welten. Der Metatron. Absolutes und geschöpfliches Vorbild der weltlichen Dinge. Die Seele des Messias. Verhältniss der drei Welten zu einander. Der Mensch. Zehnzahl im Menschen. Verhältniss der mens zu den untergeord-

neten Seelenkräften. Cabbalistische Mystik. Wie weit die mystische Schauung reicht. Die Ekstase. Der Cabbalist als Wunderthäter. Wunderglaube. Die Deification. Epilog. §. 89. S. 406 ff.

b) Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.

Allgemeine Charakteristik seines Lehrsystems. Leben und Schriften desselben. Sein Verhältniss zur Kirche und zur Scholastik. Invectiven gegen beide. Sein Charakter. Lehre von Gott. Die Sephirot. Schöpfung aus Nichts. Drei Welten. Ihr Verhältniss zu einander. Allgemeine Sympathie. Weltseele. Alles ist beseelt. Alle Seelen vernünftig. Der Weltgeist. Sein Verhältniss zur Weltseele. § 90. S. 412 ff. Einfluss der höhern auf die niedern Welten. Herabsteigen der Ideen in die Materie durch die Weltseele. Disposition der Materie zur Aufnahme der Formen. Ursprung des Uebels. Offene und verborgene Kräfte. Wonach sich die Intensität der Kräfte eines Dinges bestimmt. Ursprung dieser Kräfte. Disposition der Materie zur Aufnahme derselben. Gestirnconstellation und ihre Bedeutung. Einfluss der niedern Welten auf die höhern. Die niedern Welten das Abbild der höhern. Alles in Allem. Der Mensch als Mikrokosmus. Bestandtheile der menschlichen Natur. Wesen der Seele. Geist, Vernunft und sensitive Seele. Der ätherische Leib. Der Geist als Organ der Erkenntniss des Uebersinnlichen. Unmittelbarkeit seiner Erkenntniss. Der Glaube. Das discursive Denken der Vernunft. Vorzüge der Glaubenserkenntniss vor der Vernunfterkenntniss. Der Geist irrthums- und sündelos. Die sinnliche Seele zum Bösen vergirend. Die vernünftige Seele als Sitz der Freiheit. Worin das sittlich Gute und Böse bestehe. Das Unsterbliche in der Seele. Worin die Glückseligkeit und Unglückseligkeit im jenseitigen Leben bestehe. Einfluss der Gestirne auf den Menschen und auf seine sittliche Haltung. §. 91. S. 417 ff. Die Magie. Begriff und Vortrefflichkeit der magischen Kunst. Dreifache Magie: die natürliche, himmlische und religiöse. Bedingungen der magischen Kunst. Der Wunderglaube. Was insbesonders zur religiösen Magie erfordert wird. Verschiedene magische Wirkungen. Goldmacherkunst. Nichtigkeit und Unhaltbarkeit aller menschlichen Wissenschaft. Entstehung des discursiven Denkens aus dem Sündenfalle. Invectiven gegen die menschliche Wissenschaft und Philosophie. §. 92. S. 422 ff.

c) Francesco Zorzi.

Leben dieses Mannes. Seine Schrift „De harmonia mundi." Alles nach Zahlen geordnet. Dreifache Neunzahl. Die Elemente. Schöpfung. Weltseele. Die intelligibeln Formen der Dinge der Seele eingeboren. Drei Theile der Seele. Der Ruach als Subject der Sittlichkeit. Verlust des Geistes durch die Sünde. Eschatologie. Mystische Erhebung. Theosis, vorgebildet und vermittelt durch Christus. §. 93. S. 426 ff.

2. Die cabbalistische Theosophie in Verbindung mit der Naturphilosophie und Arzneikunde.

a) Theophrastus Paracelsus.

Syncretismus der Cabbalistik mit der sich neugestaltenden Naturphilosophie, in specie mit der Arzneikunde. Art und Weise dieser Verbindung. Leben und Schriften des Paracelsus. Bestandtheile der menschlichen Natur. Dreifaches Licht: Natürliches Licht, Licht der Vernunft und göttliches Licht. Tragweite dieser Erkenntnissquellen. Dreifache Weisheit und dreifache Schule der Weisheit. Alles, was wir erlernen, ist schon vorher dem Keime nach in uns. Zweck des

Erlernens. Instinct, Logik, Glaube. §. 94. S. 430 ff. Verhältniss zwischen Vernunft und Glaube. Zur Erkenntniss des Göttlichen der Glaube unbedingt nothwendig. Die Vernunft geht blos auf das Weltliche. Das discursive Denken der Vernunft ist nicht auf das Göttliche anzuwenden. Die drei Lichter der Erkenntniss sind unvermischt zu erhalten und zu bethätigen. Die göttliche Weisheit als Grundbedingung aller wahren Erkenntniss des Weltlichen. In wie fern alle Wissenschaften und Künste aus göttlicher Erleuchtung stammen. Alle Wahrheit aus der Theologie. Der Cabbalist. Die Arbeit der eigenen Forschung dem Menschen nicht erlassen. Verbindung von Erfahrung und Wissenschaft. Greifliches Wissen. Die Philosophie. Ihre Aufgabe. Erkenntniss des Makrokosmos und Mikrokosmos. Die eine durch die andere bedingt. Alchymie. Begriff und Aufgabe derselben. Die vier Säulen der Medicin: Theologie, Philosophie, Astronomie und Alchymie. Warum und in wie fern dieselben zur rechten Arzneikunde nothwendig sind. Epilog. §. 95. S. 434 ff. Die Urmaterie. Der grosse und kleine Limbus. Das Urwasser. Die vier Elemente. Der Mai der grossen Welt. Der Mensch als Endziel der Schöpfung. Vergleichung der Welt mit einem Eie. Abspiegelung des Höhern im Niedern, des Allgemeinen im Einzelnen. Einfluss des Höhern auf das Niedere. Die drei species primigeniae der Urmaterie: Sulphur, Sal und Mercurius. Die gehörige Proportion derselben in einem Dinge bedingt dessen Gesundheit und Gedeihen. Der Archeus. Begriff und Wirksamkeit desselben. Alles, was einen Leib hat, lebt. Woraus das Leben sich nährt. Die Quintessenz. Wie und woraus selbe gewonnen werden kann. Heilkraft derselben. Erzeugnisse der einzelnen Elemente. Das thierische Wesen. §. 96. S. 440 ff. Der Mensch als Mikrokosmos dem Makrokosmos nachgebildet. Der siderische Geist als unsichtbarer Leib der unsterblichen Seele. Sitz beider. Der irdische Leib. Der Geist (mens). Göttliche Bildniss. Fünklein der Seele. Ursprüngliche Schöpfung des Menschen. Creatianismus. Woraus die drei Bestandtheile der menschlichen Natur sich nähren. Ihre Functionen. Ursprung der Divination. Ethische Aufgabe der unsterblichen Seele. Concordanz der drei Bestandtheile der menschlichen Natur. Möglichkeit eines Austretens aus der Concordanz. Folgen davon. §. 97. S. 444 ff. Lehre vom Sündenfall und von der Wiedergeburt. Ursprünglicher Zustand des ersten Menschen. Engelgleiche Gestalt desselben. Verlust der göttlichen Bildniss in Folge der Sünde. Vergestaltung und Verstümmlung der menschlichen Natur. Hervortreten des Thierischen. Wiederherstellung der göttlichen Bildniss in der Wiedergeburt. Redintegration der menschlichen Natur. Neue himmlische Leiblichkeit. Diese der Keim der Auferstehung. Nur der neue, himmlische Leib wird auferstehen. Die Magie. Begriff derselben. Zauberei und Hexerei. Der Wunderglaube. Magische Künste. Unentbehrlichkeit der magischen Kunst für den Arzt. Epilog. §. 98. S. 448 ff.

b) Hieronymus Cardanus.

Leben und Schriften dieses Mannes. Sonderbarer Charakter desselben. Drei Elemente: Licht, Wasser und Erde. Formelle und materielle Ursache der Körper. Die himmlische Wärme. Alles belebt. Allgemeine Sympathie. Der Mensch eine eigene Species. Dreifacher Endzweck, wozu er geschaffen worden. Natürliche Beziehung zu diesem dreifachen Zweck. Reale Verschiedenheit des Geistes (mens) von der Seele. Begründung dieser Aufstellung. Die Vernunft gehört der Seele an. Der Geist etwas Göttliches. Er ist nicht individuell, sondern allgemein. Averroistische Ansicht. Mystik und Ekstase. Bedingungen der mystischen Erhebung. Glaube. Der Vernunftgebrauch für den Glauben schädlich. Je

§. 109. S. 500 ff. Bürgerlicher und theologischer Gebrauch des Gesetzes. Aeussere Sittlichkeit. Zweck und Gebrauch des Gesetzes für den wiedergebornen Menschen. Widerspruch mit den höhern Principien des Systems. Die guten Werke als Früchte des Glaubens. Sie sind von ihm untrennbar. In wie fern man sagen könne, dass der Glaube ohne die Werke nicht rechtfertige. Unvollkommenheit und Beflecktheit dieser Werke. In wie fern sie Gott gefallen. Kein eigentliches Verdienst durch die Werke. Verdienst nur in einem weitern, uneigentlichen Sinne. Sie müssen ganz interesselos gewirkt werden. Zusammenhang dieser Lehre von den Werken mit den höhern Principien des Systems. §. 110. S. 505 ff. Ohnmacht dieser Lehre gegenüber den Forderungen der Moral. Worin nach Luther die christliche Heiligkeit besteht. Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Theologie. Nachweis dieses Widerspruches im Besondern. Grund dieses Widerspruches. Invectiven gegen die Vernunft. Abschlachtung der Vernunft. Anschluss dieser Lehre an die der cabbalistischen Theosophen dieser Periode. Ubiquität des Leibes Christi. Doketischer Charakter dieser Aufstellung. Mangelhaftigkeit des Lutherischen Systems. §. 111. S. 511 ff. De servo arbitrio. Beweisführung, dass dem Menschen keine Willensfreiheit zukomme. Nur in seinem äussern Thun und Lassen soll der Mensch frei sein. Widerspruch dieser Beschränkung mit der Allgemeinheit der vorausgesetzten Beweise für die Unfreiheit des Menschen. Gott wirkt selbst das Gute und Böse im Menschen und durch denselben. Der Satan als Werkzeug. Warum und in wie fern dennoch auf Gott die Schuld des Bösen nicht fällt. Der Mensch ein Lastthier. Absolute Prädestination und Reprobation. Entwicklung und Begründung dieser Lehre. Gott selbst verhärtet den Menschen. Wie er dabei verfährt. Widerlegung der Einwürfe gegen die Theorie der Unfreiheit und der absoluten Vorherbestimmung. Verborgener und offenbarer Wille Gottes. Beseitigung des Widerspruches der Vernunft gegen diese Lehre. Schmähungen gegen die Vernunft. §. 112. S. 517 ff. Pantheistisch-dualistischer Charakter der Luther'schen Lehre. Specieller Nachweis dieser Aufstellung. Nur aus dem pantheistisch-dualistischen Princip lassen sich alle Lehrsätze Luthers *speculativ* erklären und begründen. Nachweis dieser Behauptung im Einzelnen. Rückkehr des Luther'schen Systems zur valentinianischen Gnosis. Luther selbst bleibt auf halbem Wege stehen. Calvin. §. 113. S. 524 ff.

4. Philosophische Versuche unter der Herrschaft der lutherischen Dogmatik.

a) Philipp Melanchthon.

Bedürfniss einer Philosophie in der neuen „reformatorischen" Gemeinschaft. Anschluss an Aristoteles. Umgestaltung der Philosophie nach den Forderungen der neuen Dogmatik. Melanchthon. Sein Eklecticismus. Sein Leben und seine Schriften. Begriff, Eintheilung und Aufgabe der Dialektik. Verhältniss derselben zur Rhetorik. Erkenntnisslehre. Eingeborne Ideen und Grundsätze. Zweck der sinnlichen Erfahrung. Die Erkenntnisskraft des Verstandes durch die Sünde nicht gänzlich gestört. Wie weit sie sich noch erstreckt. §. 114. S. 529 ff. Beweise für Gottes Dasein. Begriff und Begründung der göttlichen Vorsehung. Nicht Alles in der Welt ist nothwendig. Grund des Zufälligen. Wesen der Seele. Ansicht Melanchthons über die Einheit und den Ursprung der Seele. Seelenkräfte. Begriff des Verstandes. Freiheit des Willens. Sie ist durch die Sünde geschwächt, nicht aufgehoben. Beweise. In wie fern der Wille unfrei sei. Rechtskreis der philosophischen Ethik. Seligkeit und Tugend. Beurtheilung der Lehre Melanchthons §. 115. S. 532 ff.

b) Nicolaus Taurellus.

Verfahren des Taurellus in seiner Philosophie gegenüber den „reformatorisch" dogmatischen Lehrsätzen. Herabstimmung derselben. Seine Schüchternheit. Verfolgungen von Seite des Parteiterrorismus. Bestreitung der aristotelischen Philosophie. Gegen den von den „Theologen" behaupteten Widerspruch der Philosophie mit der Theologie. Die Philosophie als Grundlage der Theologie. Gegenstand und Aufgabe der Philosophie und Theologie. Leben und Schriften des Taurellus. Begriff der Philosophie. Die menschliche Denkkraft. Gegen die aristotelische Erkenntnisslehre. Die intellectuellen Begriffe nicht von Aussen gegeben, sondern durch die Denkkraft selbst hervorgebracht. Methode. Zweck der sinnlichen Erfahrung. Die Denkkraft selbst keiner Steigerung und Verminderung fähig. In wie fern die Denkkraft per accidens behindert und gefördert werden kann. Subject des wissenschaftlichen Habitus. §. 116. S. 537 ff. Der Status des ersten Menschen ein status mere philosophicus. Warum? Impotenz des gefallenen Menschen zur Erkenntniss des Wahren und zur Uebung des Guten. Gegen die „reformatorische" Lehre von dem Wesen der Erbsünde. Das Böse keine Substanz. Keine substantielle Corruption der Seele. Die Wahlfreiheit nicht verloren. Feststellung des Begriffs der Erbsünde. In wie fern aus der Erbsünde die Impotenz zur Erkenntniss des Wahren und zur Uebung des Guten erfolge, und wie diese Impotenz zu fassen sei. Die Rechtfertigung. Der Status theologicus. Der Glaube nicht alleinige Wirkung Gottes in uns. Unterscheidung der vis fidei und des actus fidei. Jene wohnt dem Menschen von Natur aus inne, dieser ist durch die helfende Gnade Gottes bedingt. Analog verhält es sich mit dem Denken und Wollen überhaupt in Bezug auf die Erkenntniss des Wahren und die Uebung des Guten. Daraus erfolgend die Berechtigung der Philosophie. Die Philosophie ein Geschenk Gottes. Mischung von Lutheranismus und Pelagianismus in dieser Lehre. §. 117. S. 542 ff. Lehre von Gott und seinen Werken. Die Arten der Dinge nicht ewig. Begründung dieses Satzes. Beweise für das Dasein Gottes als der causa prima. Einheit der ersten Ursache. Die Welt nicht ewig. Begründung dieses Satzes. Widerlegung der Einwürfe. Der Name „Ursache" nicht quoad substantiam von Gott zu prädiciren. Warum? Die ewige immanente Thätigkeit Gottes. Gott als causa sui. Die Trinität. Auch die Materie nicht ewig. Schöpfung aus Nichts. In wie weit der Satz: „Ex nihilo nihil fit" Geltung habe, in wie weit nicht. Keine Erhaltung der Welt von Seite Gottes. Vernunftbeweise für das Vorhandensein einer Erbschuld. Worin die erste Sünde bestand. Bildlicher Sinn der Erzählung der heiligen Schrift. Generatianismus. Die Philosophie führt zur Verzweiflung. Anfang der Theologie. Epilog. §. 118. S. 547 ff.

5. Die cabbalistisch-theosophische Mystik unter dem Einfluss der lutherischen Dogmatik.

Vorbemerkungen.

Keime eines schwärmerischen Mysticismus in der Lutherischen Lehre. Die Wiedertäufer. Ihre Ansicht vom „Geiste" und von der heiligen Schrift. Ethische Lehren. Ausdehnung der christlichen Freiheit auf die Freiheit von staatlichen Gesetzen. Verwerfung des Staates. Gütergemeinschaft. Anfänge einer theoretischen Mystik auf dem Boden des Lutherthums. Stellung dieser Mystik zur lutherischen Dogmatik. Osiander und seine Lehre. Schwenkfeldt und Sebastian Frank Compendiöse Zusammenfassung ihrer mystischen Lehren. Weitere Entwicklung dieser Mystik. §. 119. S. 555 ff.

a) Valentin Weigel

Leben und Schriften desselben. Sein Standpunkt gegenüber den Bekenntnissschriften seiner Gemeinschaft. Seine Lehre von der Schöpfung. Alle Entwicklung von Innen nach Aussen gehend. Bestandtheile der menschlichen Natur. Die wesentlichen Erkenntnisskräfte. Natürliche und übernatürliche Erkenntniss. Die natürliche Erkennntniss kommt nicht vom „Gegenwurfe." Begründung dieses Satzes. Eingeborne Erkenntniss. Verhältniss der natürlichen Erkenntniss zu den Büchern. Die übernatürliche Erkenntniss kommt blos vom Gegenwurfe. Reine Passivität der Seele in der übernatürlichen Erkenntniss. Der göttliche Geist in uns. Gott erkennt sich selbst in uns. Verhältniss der übernatürlichen Erkenntniss zur heiligen Schrift. Bedeutung der letztern. §. 120. S. 559 ff. Gegen die blosse Imputationslehre. Wir müssen wesentlich Kinder Gottes werden. Begriff der Wiedergeburt. Die Gelassenheit. Wesen des Glaubens. Reine Passivität des Menschen im Process der Wiedergeburt. Folgen des Sündenfalles. Redintegration der göttlichen Bildniss. Verhältniss der mystischen Erhebung zum Begriffe der Wiedergeburt. Sündigkeit und Sünde im Wiedergebornen. Die Auferstehung. Epilog. §. 121. S. 564 ff.

b) Jacob Böhme.

Elemente des Böhme'schen Systemes. Cabbalistischer Charakter desselben. Spiel mit Phantasiebildern. Umsetzung des Idealen und Ethischen in ein Natürliches, Physisches. Manichäischer Anstrich der ganzen Lehre Verhältniss derselben zum Luther'schen System. Leben und Schriften Böhme's. Die Vernunft nicht Organ zur Erkenntniss des Göttlichen. Warum? Unmittelbare Schauung. Möglichkeitsgrund derselben. Berufung auf dieselbe zur Bewahrheituag seiner Lehre. §. 122. S. 569 ff. Gott in seinem Ansichsein ein ewiges Nichts. Dreifaltigkeit Gottes in seiner ewigen Gebärung. Diese Dreifaltigkeit noch keine Dreipersönlichkeit. Ewiger Gegensatz in Gott. Finsterniss und Licht, ewige Natur und ewiger Geist, ewiger Zorn und ewige Liebe. Die sieben Naturgestalten. Entwicklung derselben. Verflechtung der göttlichen Personen in die Naturgestalten. Concordanz der letztern in Gott. Distemperatur derselben in der Welt. Lehre von der Weltschöpfung. Das „dritte Princip." Verschiedene Aussprüche Böhme's über die Art und Weise des Hervorgehens der Dinge aus Gott. Emanation. Anfang der Welt. §. 123. S. 574 ff. Der Gegensatz in Gottes Natur ein Gegensatz zwischen Gut und Bös. Der gleiche Gegensatz in der geschaffenen Natur. Woher der letztere stammt, und wie er sich äussert. Manichäischer Anstrich dieser Lehre. Ursprünglicher Zustand der geschaffenen Welt. Der Engel. Natur desselben. Freiheitsprobe der Engel. Der Fall Lucifers. Folgen desselben für ihn und seinen Anhang. Zusammensturz der Welt. Wiederherstellung derselben im Sechstagewerke. §. 124. S. 581 ff. Der Mensch. Dreitheilung des Menschen nach Seele und Leib. In wie fern die Seele nach den drei Bestandtheilen ihrer Natur in den drei kosmischen Principien steht. Generatianismus. Kampf der drei Principien um den Menschen im Menschen. Freie Selbstentscheidung. Folgen der letztern. §. 125. S. 586 ff. Ursprünglicher Zustand des ersten Menschen. Androgyne. Magische Weise der Fortpflanzung. Freiheit der Selbstentscheidung. Aufgabe des ersten Menschen. Wesen und Ursache der an Adam herantretenden Versuchung. Falsches Gelüste und irdische Imagination. Der Versuchbaum. Der Schlaf Adams. Erbleichen der göttlichen Bildniss. Entstehung des irdischen Leibes. Wirksamkeit des Teufels beim Falle Adams. Vollendung dieses Falles im Essen vom Versuchbaume. Bildung

IX. Der empiristische Rationalismus auf religiös-dogmatischem Gebiete.

Socinianismus.

X. Fortgang der Scholastik während dieser Epoche.

Die neue Scholastik.

1. Geschichtlicher Ueberblick.

Wiedergeburt der Scholastik in den Stürmen dieser Epoche. Anschluss an die thomistische Lehre. Die Scholastik an den Hochschulen Spaniens. Die vorzüglichsten Träger der neuen Scholastik in Spanien. Franz von Vittoria, Dominicus Soto, Vasquez, Suarez u. s. w. Das „Collegium Conimbricense." Scholastische Philosophen aus dem Jesuiten-, Dominicaner-, Carmeliter-, Cistercienser- und Benedictinerorden. Berühmte Skotisten. Berühmte scholastische Theologen dieser Zeit. §. 133. S. 628 ff

2. Franz Suarez.

Erkenntnisslehre. Die Species. Begriff und Bedeutung derselben. Der Erkenntnissact. Verhältniss der Species zu demselben. Das „Wort." Sinn und Verstand. Sinnliche und intelligible Species. Gegenstand der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniss. Der thätige Verstand. Functionen desselben. Verhältniss der sinnlichen Erkenntniss zur Thätigkeit des intellectus agens. Begriff der Abstraction. Objectum adaequatum und objectum proportionatum der intellectuellen Erkenntniss. Der Verstand erkennt das Einzelne nicht blos indirect, sondern direct. Wie die allgemeine Erkenntniss entstehe. Verhältniss der Species des Allgemeinen zur Species des Einzelnen. §. 134. S. 634 ff. Objectivität des Universalen nach seinem Inhalte. Woher die Form der Universalität des Allgemeinen stammt. Objectiver Grund dieser Allgemeinheit. Das Universale physicum, metaphysicum und logicum. Erkenntniss des Wesens der Dinge durch das medium der Erscheinung. Was per speciem propriam, und was per speciem impropriam erkannt wird. Art und Weise der Selbsterkenntniss der Seele. Art der Erkenntniss Gottes und der getrennten Substanzen. Wahrheit und Falschheit der Erkenntniss. Sie liegt im Urtheile. Die simplex apprehensio. In wie fern in der sinnlichen apprehensio ein Irrthum möglich sei. §. 135. S. 639 ff. Metaphysik. Gegenstand und Aufgabe derselben. Begriff der Wesenheit. Die communes passiones entis. Begriff des Unum. Individuelle, formelle und universelle Einheit. Die Individualität als reale superadditum der Wesenheit. Die Distinction zwischen Wesenheit und Individualität eine blosse distinctio rationis. Das Individuationsprincip. Begriff der formalen Einheit. Unterschied derselben von der universalen Einheit. Begriff des Verum und Bonum. Deren Verhältniss zum Sein. §. 136. S. 644 ff. Aetiologie. Begriff und Arten der Ursachen. Eine materia prima ist anzunehmen. Beweis. Einheit derselben. Begriffsbestimmung dieser Materie. In wie fern sie als causa zu betrachten sei. Formae substantiales sind anzunehmen. Beweis. Sie werden aus der Potenz der Materie educirt. Causalität der Form. Einheit der substantiellen Form in jedem Dinge. In wie fern der Zweck als causa zu fassen sei. Was überhaupt eine finale Causalität setzen könne. Letzter Zweck. Wirkende Ursache. Verschiedenheit derselben von der materiellen und formellen Ursache. Arten derselben. §. 137. S. 648 ff. Beweise für das Dasein Gottes. Aus der Physik lässt sich kein stringenter Beweis für Gottes Dasein und Geistigkeit entnehmen. Warum? Blos die Metaphysik kann solche Beweise bieten. Entwicklung des metaphysischen Beweises für Gottes Dasein. Einheit Gottes. Aposterioristische und aprioristische Begründung dieser Einheit. §. 138. S. 652 ff. Die göttlichen Attribute. Absolute Vollkommenheit und Unendlichheit Gottes. Gott als reine Actualität. Absolute Einfachheit und Accidenzlosigkeit der göttlichen Substanz. Reale Identität der

göttlichen Attribute miteinander. Intellectuelle Distinction. Worin sie begründet sei. Unermesslichkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes. §. 139. S. 657 ff. Das göttliche Wissen. Object, Ordnung und Umfang desselben. Die göttliche Voraussehung. Das göttliche Wollen. Natürliches und elicitives Wollen. Objecte und Ordnung beider. Freiheit des elicitiven Wollens. Verhältniss des göttlichen Willens zum göttlichen Verstande. Keine determinatio efficax des Willens von Seite des Verstandes. Die göttliche Allmacht. Entwicklung des Begriffes und der Tragweite derselben. Ihre Unerschöpflichkeit. §. 140. S. 663 ff. Schöpfung aus Nichts. Beweisbarkeit derselben aus der Vernunft. Beweis für deren Möglichkeit und Wirklichkeit. Keine ewige Materie. Die Schöpfungsmacht unmittheilbar. Unmöglichkeit, den Anfang der Welt aus der Vernunft zu erweisen. Erhaltung. Ihr Verhältniss zur Schöpfung, Mitwirkung. Wie sie aufzufassen sei. Vorsehung. §. 141. S. 667 ff. Psychologie. Definition der Seele im Allgemeinen. Verschiedene Arten von Seelen. Ihr Verhältniss zu einander. Beweisführung für die Immaterialität der menschlichen Seele. Beweise für deren Unsterblichkeit. Die Seele als substantielle Form des Leibes. Begründung dieser Aufstellung. Einheit der vegetativen, sensitiven und intellectiven Seele im Menschen. §. 142. S. 671 ff. Verhältniss der Seele zu den Seelenvermögen. Die Seelenvermögen im Besondern. Gliederung des innern Sinnes. Verstand und Vernunft. Thätiger und möglicher Verstand. Beide nicht real verschieden. Das sinnliche Begehrungsvermögen und der Wille. Einfluss des letztern auf das erstere. Freiheit des Willens. In wie fern das liberum arbitrium eine facultas voluntatis et rationis genannt werden könne. Verhältniss des Verstandes zur Willensthätigkeit. In welcher Richtung der Wille frei sei. Begriff und Eintheilung der Tugend. Welche Tugenden im strengen Sinne Tugenden genannt werden können. Epilog, §. 143. S. 676 ff.

3. Verhältniss des Jansenismus zur neuen Scholastik.

Die Lehre vom Verhältniss zwischen Gnade nnd Freiheit. Warum diese in der neuen Scholastik vorzugsweise behandelt werden musste. Irrige Lehrsysteme hierüber. Bajus. Jansenius. Leben und Werk des letztern. Feindliches Verhältniss zur scholastischen Philosophie. Gegen die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Zustandes des Menschen. Sie stammt aus der Aufnahme der aristotelischen Philosophie. Läugnung der Möglichkeit des status naturae purae. §. 144. S. 681 ff. Die Justitia originalis eine naturae debitum. Folgerungen hieraus für den Begriff der Erbsünde. Nothwendigkeit des Bösen. Keine gratia sufficiens. Wesen der heilenden Gnade. Es gibt nur eine Freiheit vom Zwange, nicht eine Freiheit von innerer Nothwendigkeit. Absolute Prädestination. Epilog. — Schluss. §. 145. S. 685.

Corrigenda.

S. 418, not. 9: liess c. 33, statt: c. 35.
S. 427, not. 5: l. ton. 1, statt: ton. 2.
S. 428, not. 5: l. ton. 5, statt ton. 1.
S. 430, not. 1: l. pag. 466, statt: pag. 446.
S. 446, not. 3: pag. 340 sqq. 347. 434 deleantur.
S. 448, not. 3: l. pag. 437 statt: pag. 417.
S. 449, not. 8: l. pag. 438 statt: p. 433.
S. 471, not. 3: l. n. 20—23, statt: n. 20—28.
S. 482, not. 2: l. f. 250, b. statt: f. 280, b.

Nachtrag: Bd. 2, S. 859 sind die letzten 7 Zeilen des Textes sammt not. 4. zu streichen.

III.

Periode der Bekämpfung der Scholastik.

Einleitung.

§. 1.

Das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert gehören nicht zu den erfreulichsten und ruhmreichern Perioden der Kirchengeschichte. In Folge der grossen und weitausgreifenden Kämpfe, welche die hohenstaufischen Kaiser gegen die kirchliche Gewalt in der Person des Papstes unternommen hatten, hatte sich die Idee des Kaiserthums im Bewusstsein der Völker selbst abgeschwächt, und vom vierzehnten Jahrhundert an sehen wir die universale Stellung, welche es vorher eingenommen hatte, allmählig sich abmindern und im Rückgang begriffen. Die Idee einer universalen christlichen Völkerfamilie, an deren Spitze Papst und Kaiser stehen, verliert mehr und mehr die Herrschaft über die Geister; nur in der Wissenschaft wird sie noch, allerdings unter beständigen Kämpfen, fortgeführt; im Gebiete der geschichtlichen Wirklichkeit geht sie mehr und mehr ihrem Untergange entgegen. An ihre Stelle treten die particularistischen Machtbestrebungen der einzelnen Fürsten im Interesse ihres eigenen particulären Machtgebietes. Es erheben sich die einzelnen Staaten Europa's durch die Sonderbestrebungen ihrer Fürsten zu einer derartigen Machtstufe, dass ihr gegenüber das römische Kaiserthum in seiner Universalität, nicht blos der thatsächlichen Wirklichkeit, sondern selbst der Idee nach nicht mehr Stand halten kann. Die staatlichen Individuen sondern sich particularistisch gegen einander ab, indem jedes derselben nur seine eigene Selbstständigkeit und Machtvergrösserung anstrebt; das einigende Band zwischen denselben in der Person des Kaisers lockert sich immer mehr und verschwindet zuletzt gänzlich.

Dieses Zerfallen der christlichen Völkerfamilie Europa's in einzelne mit einander in keiner organischen Verbindung mehr stehende Staatsgruppen konnte nun aber auch nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die Stellung des Papstthums. Bisher hatte der Papst mit dem Kaiser die Einheit der christlichen Völkerfamilie vertreten und hatte mit dem letztern die oberste Leitung derselben geführt. Daher musste nun das Streben der Fürsten, sich selbstständig zu machen und von der Einheit der christlichen Völkerfamilie sich loszusagen, naturgemäss auch gegen die Macht des Papstes sich wenden. Und in-

1*

dem die Päpste ihre rechtlichen Machtbefugnisse aufrecht zu erhalten suchten, war damit der Same der Zwietracht gesäet zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt. Aber freilich konnten die Fürsten von diesem Kampfe mit der kirchlichen Gewalt im Hinblick auf das lebhafte christliche Bewusstsein ihrer Völker keinen durchschlagenden Erfolg hoffen; daher schlug man zuletzt einen andern Weg ein; man suchte den Papst selbst in seine Gewalt zu bringen, um so der päpstlichen Gewalt selbst zur Förderung der eigenen Pläne und zur Erweiterung der eigenen Macht sich zu bedienen. Der Plan war im Interesse der weltlichen Macht der Fürsten gut angelegt; aber man sieht leicht, dass daraus endlose Verwirrungen im Schoosse der Christenheit entspringen mussten. Und diese Verwirrungen sind es denn auch, welche der Geschichte des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts ihre eigenthümliche Signatur geben und sie keineswegs in einem freundlichen Lichte erscheinen lassen.

Die Wirren begannen mit dem Streite zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Papst Bonifacius VIII. Um die Mittel für seine kriegerischen Unternehmungen zu gewinnen, zog Philipp der Schöne die Kirchengüter heran; der Papst wollte und konnte das nicht dulden: und so entstand jenes unheilvolle Zerwürfniss zwischen beiden, welches mit den rohesten Excessen gegen die geheiligte Person des Oberhauptes der Kirche endete. Aber Philipp war schlau genug, von der Fortsetzung eines solchen Verfahrens keinen dauernden Gewinn für sich zu hoffen; deshalb wusste er es nach dem Tode des Bonifacius und Benedict XI. dahin zu bringen, dass Clemens V. auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, welcher Rom verliess und seinen Sitz zu Avignon aufschlug. So hatte Philipp den Papst selbst in seine Gewalt gebracht und leider bewährte sich Clemens V. nur zu gefügig gegen die machiavellistischen Pläne Philipps. Siebenzig Jahre verblieben die Päpste im Exil zu Avignon, und als sie endlich doch wieder nach Rom zurückkehrten, brach das vierzigjährige päpstliche Schisma aus, indem die französischen Cardinäle gegen den in Rom gewählten Urban VI. den Bischof von Cambrai zum Papste wählten, welcher sich Clemens VII. nannte und seinen Sitz wieder nach Avignon verlegte. Es war ein unendlich trauriger Zustand, in welchen dadurch die Kirche gerieth; aber die Verantwortung dafür tragen diejenigen, welche durch ihre particularistischen Machtbestrebungen diesen Zustand herbeigeführt hatten.

Es lässt sich denken, dass unter solchen Verhältnissen, in Mitte so grosser Wirren im Schoosse der Kirche selbst, das christliche Leben bei Clerus und Volk keinen Aufschwung gewinnen, vielmehr tiefer und tiefer sinken musste. Es war eine der grössten und furchtbarsten Versuchungen, welche in dem päpstlichen Schisma an die Kirche herantrat. Kirchliches Leben, sittliche Reinheit und Integrität

kann im Schoosse des Klerus nur dann gedeihen, wenn er im festen, innigen Zusammenhange steht mit demjenigen, welchen Gott gesetzt hat, um die Kirche Gottes zu regieren, und wenn die einzelnen Glieder desselben in denjenigen, welche berufen sind, sie zu leiten, ganz besonders also in demjenigen, welcher die oberste Leitung der Kirche in Händen hat, das Beispiel der kirchlichen Gesinnung, der sittlichen Reinheit und Integrität, der Freiheit von gemeinen Leidenschaften hervorleuchten sehen. Wenn aber im Schoosse der obersten Gewalt selbst der Zwiespalt sich eingedrängt hat, wenn Päpste gegen Päpste, Bischöfe gegen Bischöfe stehen, wenn das Salz der Erde selbst schaal geworden, woran soll sich dann der Clerus noch aufrichten? So dürfen wir uns nicht wundern, wenn im Laufe des vierzehnten und noch mehr des fünfzehnten Jahrhunderts Unwissenheit und Unsittlichkeit im Schoosse des Clerus arge Verwüstungen anrichteten, und die Klagen, welche aus jener Zeit aus dem Munde aufrichtig gesinnter Männer über die Verderbtheit des Clerus zu uns herüberschallen, können uns nur traurig stimmen. Dass die Verderbtheit des Clerus sich dann auch auf das Volk fortpflanzte, wer mag es befremdend finden? Wer soll das Volk heranziehen zu christlicher Erkenntniss und zu christlichem Leben, wenn der Clerus seiner Aufgabe untreu geworden? Unwissenheit in religiösen Dingen und Unsittlichkeit hielten deshalb auch im Schoosse des christlichen Volkes reiche Erndte.

Es fehlte nicht an Versuchen, einerseits das päpstliche Schisma zu heben und andererseits eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern anzubahnen. Wir wissen, dass das erste glücklich gelang. Das Concilium von Constanz hat das unsterbliche Verdienst, dem päpstlichen Schisma ein Ende gemacht zu haben. Nicht so glücklich war das Concilium von Constanz und nach ihm das Concilium von Basel in der andern Richtung. Der unheilvolle Gedanke, das Concilium ohne Papst über den Papst zu setzen, konnte für die Bemühungen dieser Concilien nicht von Segen sein. Man drängte vorzugsweise immer nur darauf hin, die Machtbefugnisse des Papstes zu beschränken, gleich als ob nicht gerade aus diesem Streben der Fürsten, die päpstliche Macht zu stürzen, alle Wirren, die man zu beseitigen strebte, und alle düstern Folgen dieser Wirren hervorgegangen wären. Es gab sich im Ganzen eine Abneigung, ja eine Erbitterung gegen den Papst kund, welche nicht zum Heile führen konnte. Selbst die particularistischen Bestrebungen, deren Träger die Fürsten im Gegensatze zur einheitlichen christlichen Völkerfamilie waren, warfen ihren Widerschein in diese Concilien hinein, indem die Väter sich in „Nationen“ theilten und als „Nationen“ ihre Stimmen abgaben. Wir glauben kaum, dass solches der Idee eines allgemeinen Conciliums ganz entspreche. Die einzelnen Völker und Nationen haben als solche ihre Berechtigung, das ist wahr; aber wo es sich um die Repräsentation

der einen christlichen Kirche handelt, da sollte das nationale Element in seiner Besonderheit keine Stelle finden. „In Christo ist ja kein Unterschied zwischen Sklaven und Freien, zwischen Griechen und Barbaren; alle sind Eins in ihm.“

Wenn schon bei den Bischöfen eine solche Abneigung, ja sogar, wie die Basler Synode in ihren letzten Stadien zeigte, eine solche Widersetzlichkeit gegen den Papst sich kund gab: — dürfen wir uns dann wundern, wenn die Fürsten noch weniger mehr auf das Wort des Papstes hören wollten? Mit steigender Begierde sahen die Fürsten auf die reichen Kirchengüter hin; die Päpste hatten vollauf zu thun, um letztere vor gewaltsamen Eingriffen der Fürsten zu schützen: — aber wenn es darauf ankam, eine gemeinsame Unternehmung im Interesse der ganzen christlichen Völkerfamilie auf den Ruf des Papstes hin zu bewerkstelligen: dann hatten sie taube Ohren. Ihre Sonderinteressen waren dabei nicht betheiligt; und um höhere Zwecke war es ihnen nicht mehr zu thun. So schlossen im Oriente die Türken den Kreis um die Hauptstadt der Griechen, um Constantinopel, immer enger. Es war die höchste Zeit, dass hier Hilfe gebracht wurde, wenn nicht der Untergang Constantinopels und des griechischen Reiches gewiss sein sollte. Die Päpste gaben sich alle Mühe, um diese Hilfe zu vermitteln. Mit Freuden begrüssten sie die Anerbietung des Kaisers Johannes, das Schisma aufzuheben und die griechische Kirche mit der lateinischen wieder zu verbinden. Auf dem Concilium zu Ferrara, später zu Florenz, kam denn auch die Vereinigung wirklich zu Stande. Nun war jedes Hinderniss der Hilfeleistung entfernt; die Päpste predigten den Kreuzzug gegen die Türken; aber sie predigten tauben Ohren. Allerdings war auch den Griechen selbst nicht mehr zu helfen; kaum war die Vereinigung geschlossen, lösten sie dieselbe auch wieder auf, obgleich der Feind schon vor den Thoren stand. Sie hatten ihr Schicksal verdient.

§. 2.

So hatte sich denn im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts viel Faules im Schoosse der Kirche angesammelt, eine Masse von Krankheitsstoff hatte sich an dem Leibe der Kirche angesetzt; der Glanz und die Herrlichkeit des Leibes Christi war dadurch vielseitig getrübt worden. Es war nicht ihre Schuld; für die Schlechtigkeit der Menschen kann die Kirche selbst nicht verantwortlich gemacht werden. Es war die verkehrte kirchenfeindliche Politik der Grossen der Erde, welche die Schuld an diesem Unheil trägt. Eine Reinigung der Kirche von der angesammelten Fäulniss, eine Ausstossung des Krankheitsstoffes aus ihrem Leibe war fast zum Bedürfniss geworden, wenn das kirchliche Leben zu rechter Blüte kommen sollte. Wir brauchen das nicht zu läugnen. Man gefällt sich heut zu Tage vielfach darin, die Ver-

derbniss der Kirche im fünfzehnten Jahrhundert mit den grellsten Farben zu schildern und Alles hervorzusuchen, was als Zeugniss für die Schlechtigkeit des Clerus dienen kann, um die sogenannte Reformation, welche im sechzehnten Jahrhundert eintrat, entweder zu rechtfertigen oder zu erklären. Man hat weder hüben noch drüben viel Ursache dazu. Nicht dort; denn die That Chams wird bekanntlich in der heiligen Schrift nicht belobt; nicht hier, denn Thatsache ist es, dass gerade aus jenen Elementen, welche als faule Glieder am Leibe der Kirche sich befanden, aus jenen Gliedern des Clerus, welche in sittlicher Beziehung mit dem Gesetze Gottes und der Kirche zerfallen waren, die „reformatorische" Gemeinschaft sich vorzugsweise recrutirte. Da wo einzelne Bischöfe vorher die Klöster ihres Sprengels im Geiste der Kirche und der Ordenssatzungen reformirt hatten, da wo durch den Eifer der Bischöfe der Clerus auf einer höhern Stufe intellectueller und sittlicher Bildung stand, gab sich keine Neigung kund, in das neu entstandene Lager überzugehen. Aber wo die Mönche dem Geiste der Kirche und ihrer Ordenssatzungen untreu geworden waren, da wo der Clerus in intellectueller und sittlicher Beziehung auf einer tiefen Stufe stand, da lief man in hellen Haufen in jenes neu entstandene Lager über; war man doch hier nicht mehr belästigt und gehindert durch jene äussere Fessel, welche bisher die Seligkeiten Hymens verschlossen hatte. Das Volk, unwissend wie es war durch die Schuld dieses entarteten Clerus, wurde nun wiederum, meistens, ohne dass es eine Ahnung davon hatte, von diesem Clerus in die neuen Bahnen hineingeführt, oder es wurde ihm die neue Gemeinschaft von den Fürsten mit Gewalt aufgezwungen, von den Fürsten, welche in dem erwünschten Ereignisse eine erwünschte Gelegenheit ersahen, die reichen Kirchengüter sich anzueignen. Das ist die reine, nackte Thatsache; man sollte sie nicht zu bemänteln suchen. Die Kirche stiess den Krankheitsstoff, welcher sich in den trüben vorausgegangenen Jahrhunderten in ihr angesammelt hatte, aus, um einer neuern, schönern Zeit entgegenzugehen. Es war eine furchtbare Catastrophe; aber ihre Erklärung bietet, wie wir sehen, keine Schwierigkeit.

Aber, werden wir fragen, wie kam es zu dieser Catastrophe? — Wenn irgendwo in einer objectiv gegebenen Institution sich Missstände und Missbräuche eingeschlichen haben, so ist der Einzelne nur zu geneigt, in diesen Missständen und Missbräuchen die Berechtigung zu suchen, mit der Institution selbst, in welcher sie sich vorfinden, zu brechen, um den Kampf gegen dieselbe zu beginnen. Diess ist eine allgemeine psychologische Thatsache, welche sich nicht abläugnen lässt. Wenn der Einzelne einmal diese Bahn betreten hat, dann wird er mehr und mehr unzugänglich für die Stimme der Vernunft. Wenn er auch sieht und sehen muss, dass jene Missstände und Missbräuche nicht im Wesen jener Institution begründet sind, in welche sie sich

eingeschlichen haben, dass sie vielmehr ihren Grund nur in der Schlechtigkeit oder in dem Unverstande der Menschen haben: — er verschliesst dieser Beobachtung das Auge und geht seinen Weg, wenn er auch auf diesem seinem Wege überall Ruinen, Jammer und Noth aufhäuft. Es kümmert ihn sogar nicht mehr, dass gerade jene seine Partei ergreifen und in Schwärmen ihm anhangen, welche zumeist jene Missstände verschuldet und herbeigeführt haben. Ja er kann in seinen Plänen und Bestrebungen derart sich verfestigen, dass er selbst in den Tod dafür zu gehen sich nicht scheut. Denn je mehr er sich in den Kampf gegen jene Institution hineinstürzt, je weiter er auf der eingeschlagenen Bahn fortschreitet, desto stärker wird die Abneigung, der Hass gegen dieselbe; er kann bis zur vollen Raserei sich steigern.

Auf diesem Wege und nur auf diesem Wege ward denn auch jene unheilvolle Catastrophe, von welcher wir sprechen, herbeigeführt. Schon im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert traten Männer auf, welche sich durch die in der Kirche herrschenden Missstände für berechtigt hielten, die Kirche selbst und ihre Lehre zu verdammen und Lehren zu predigen, welche den kirchlichen Lehren entgegengesetzt waren. Es waren Wikleff und Huss. Kühn und rücksichtslos schritten sie auf der eingeschlagenen Bahn einher, und Huss scheute sich nicht, für die Ueberzeugung, in welcher er sich verfestigt hatte, selbst den Scheiterhaufen zu besteigen. Grenzenloses Unheil ward durch die Unternehmung dieser Männer angerichtet; die Hussitenkriege verwüsteten die schönsten Provinzen Deutschlands; dessenungeachtet aber schreckte man in der Folgezeit von dem gleichen Unternehmen nicht zurück. Es trat ein Anderer auf, welcher den das erste Mal vereitelten Versuch wieder aufnahm und, glücklicher als seine Vorgänger, damit wirklich zum Ziele gelangte. Es war aber auch jetzt das Feld schon mehr vorbereitet, als es vordem der Fall gewesen. Die particularistischen Bestrebungen der Fürsten waren bis zum Anfange des sechzehnten Jahrhunderts immer weiter fortgeschritten; die päpstlichen Machtbefugnisse wurden ihnen immer verhasster, eine unabhängige Kirche war ihnen ein unerträglicher Hemmschuh in ihren Bestrebungen; die Gier nach den Kirchengütern ward immer grösser. Dazu hatten sich die Missstände in der Kirche selbst nicht vermindert. Selbst bis an die Stufen des päpstlichen Stuhles drang der Versucher vor; es bestiegen gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, erhoben durch den unglücklichen Einfluss politischer Parteien, Päpste den Stuhl Petri, welche ihre hohe und ideale Stellung nicht gehörig zu würdigen wussten, und so hatten die Missstände, welche in der Peripherie der Kirche sich eingenistet hatten, auch im Centrum derselben in traurigem Grade sich gehäuft. Da bedurfte es allerdings nur noch einer kühnen und rücksichtslosen Hand, um den glimmenden Zunder zur hellen

Flamme anzufachen. Diese Hand fand sich; wir kennen sie. Nun wurden die Missstände, welche das Innere der Kirche verwüsteten und welche nur von der Schlechtigkeit der Menschen und zumeist von der egoistischen Politik der Fürsten und der politischen Parteien herrührten, zur Anklage gegen die Kirche selbst gebraucht; und diejenigen, welche sie verschuldet hatten, waren die ersten, welche dieser Anklage Beifall zuklatschten und die Parole: „babylonische H...“ auf ihre Fahne schrieben. Damit war die Catastrophe in Scene gesetzt; die weitere Entwicklung derselben ergab sich nun von selbst. Der Hass und die Wuth gegen die alte Kirche ward im Verlaufe der Catastrophe immer grösser, ja bei dem Führer der neuen Partei gestaltete sie sich zuletzt zum völligen Paroxismus. In je lichtern Schaaren die faul gewordenen Glieder der Kirche der neuen Partei zuströmten, je gründlicher die Fürsten und Gewalthaber mit den Kirchengütern aufzuräumen wussten, je mehr sie zu ihrem Vergnügen die Bemerkung machten, dass die neu entstandene Gemeinschaft sich ihnen rücksichtslos in die Arme warf, um so toller ward gegen den „Antichrist“ gewüthet, um so bewusster wurde die Absicht ausgesprochen, die alte Kirche mit ihrem Oberhaupte gänzlich vom Erdboden zu vertilgen. Die Sittlichkeit des Volkes sank zwar immer tiefer; denn die Elemente, aus welchen die neue Gemeinschaft sich recrutirte, waren, weil sie selbst vorher schon mit ihrem idealen Berufe waren zerfallen gewesen, nicht im Stande, das Volk sittlich zu heben. Aber das that nichts zur Sache. Man fühlte sich in der neuen Lage zu wohl, um darauf zu achten. Selbst der Führer der neuen Partei sprach sich klagend über diesen Verfall der Sitten aus; aber der Hass gegen den „Antichrist,“ gegen die „babylonische H...“ erstickte alle Vernunft. Und zudem war das Beispiel, welches er selbst durch die bekannte Entführung gegeben, nicht von der Art, dass es ihn berechtigte, auf sittliche Reinheit und Integrität bei seinen Genossen zu dringen. Der verhängnissvolle Schritt war geschehen; die Folgen musste man eben hinnehmen.

Das war die Catastrophe, in welcher die Kirche in den Process der Läuterung eintrat, in welcher sie jene Elemente von sich ausstiess, welche den Glanz des Leibes Christi getrübt hatten, um dann in der Folgezeit mit neuer Kraft und neuer Energie ihr unverwüstliches inneres Leben zu entfalten. Für die Kirche selbst war die Catastrophe in der gedachten Beziehung heilbringend; denn ihr muss nach göttlicher Anordnung auch das Böse zum Guten gereichen. Für die Menschheit selbst dagegen war sie ein göttliches Strafgericht. Denn nun war das Schwert der Trennung in den Leib der Christenheit eingedrungen, und an der tiefen Wunde, welche dieses Schwert geschlagen hat, blutet die Christenheit heute noch, und zwar, nach menschlichem Ermessen, für eine lange Zukunft noch hoffnungslos.

Wir mussten diese Ueberschau über die äussere Geschichte der Periode, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen, vorausschicken, um die Art und Weise, wie sich in dieser Periode die Wissenschaft, im Besondern die Philosophie, gestaltete, gehörig würdigen und beurtheilen zu können. Es ist eine durchgreifende Analogie, welche zwischen der äussern Geschichte und zwischen der Geschichte der Wissenschaft dieser Periode obwaltet, wie wir uns sogleich überzeugen werden.

§. 3.

Die Idee der Einheit der christlichen Völkerfamilie, vertreten durch den Papst in erster und durch den Kaiser in zweiter Linie, stand im Mittelalter im Bewusstsein der Völker oben an, und dieser Einheit und Universalität ordneten sich die Besonderheiten der einzelnen Völker unter. Das Analoge finden wir denn auch in der Wissenschaft. Die Scholastik weist uns wesentlich den Charakter der Einheit und Universalität auf. Sie war die Eine und allgemeine Wissenschaft aller christlichen Völker; sie wurde betrachtet als die christliche Wissenschaft, und wie das Christenthum nur Eines, wie die Wahrheit nur Eine ist, so konnte man sich auch nur Eine christliche Wissenschaft denken. Das war die Scholastik. Zwar fehlte es nicht an Meinungsverschiedenheiten im Schoosse der Scholastik selbst; ja wir haben gefunden, dass sogar lebhafte Kämpfe sich entspannen über besondere Lehren, dass besondere Schulen sich von einander ausschieden und gegen einander mit den Waffen der Dialektik zu Felde zogen; aber über all diesem Streite, der nun einmal nicht zu vermeiden war, wo rege wissenschaftliche Bestrebungen sich kund gaben, verlor man doch das Bewusstsein der Einheit nicht: man fühlte sich immerhin ungeachtet aller gegensätzlichen Meinungen Eins, nicht blos im Glauben, sondern auch im Bekenntnisse der Einen christlichen Wissenschaft. Die sonderbare Idee einer „deutschen," „französischen," „italienischen" u. s. w. Wissenschaft kannte man damals noch nicht. Das Besondere ordnete sich dem Allgemeinen unter.

Als aber im Laufe des vierzehnten, und noch mehr im fünfzehnten Jahrhunderte die Sonderbestrebungen der einzelnen Staaten auf Kosten der christlichen Völkereinheit immer mächtiger hervortraten, als in Folge dieser Bestrebungen die christliche Völkerfamilie immer mehr atomistisch sich zersplitterte: da sehen wir im Gebiete der Wissenschaft die gleiche Erscheinung hervortreten. Die Wissenschaft löst das Band der Einheit, mit welchem sie in der Scholastik bisher umschlungen war, auf und sucht nach den verschiedensten Richtungen hin neue Wege einzuschlagen. Der Herrschaft der Scholastik will sie sich entziehen, sie will sich selbstständig machen und selbstständig ihre eigenen Wege gehen; aber eben dadurch verliert sie die Signatur

der Einheit und zersplittert sich in den mannigfachsten Richtungen. Das ist der Grundcharakter der Periode, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen. Ihre Signatur ist die Sprengung der Einheit und Allgemeinheit zu Gunsten der Vielheit und Besonderheit im Gebiete der Wissenschaft.

Aber wie kam es zu dieser Catastrophe? Welches waren die bewegenden Elemente, die diesen Auflösungsprocess in Fluss brachten? Wo lag die nächste Ursache jener eigenthümlichen Erscheinung, welche uns die gegenwärtige Epoche aufweist? — Die Antwort auf diese Frage liegt auf offener Hand. Es war die sogenannte „Renaissance," das Wiederaufleben der classischen Studien, worauf wir als auf ihre nächste Ursache die in Frage stehende Erscheinung zurückzuführen haben. Italien war die Wiege des wiedererstehenden Alterthums. Schon im vierzehnten Jahrhunderte hatten Petrarka und Boccaccio die neue Bewegung eingeleitet. Petrarka, von leidenschaftlicher Liebe und Bewunderung erfüllt für die alten Meister, besonders für Cicero und Virgil, that Alles, um das Studium der lateinischen Sprache in ihrer classischen Form, sowie das Studium der alten Classiker zu fördern. Mit demselben Eifer wirkte Boccaccio für die Emporbringung des Studiums der griechischen Sprache und der griechischen Classiker. Auf seinen Betrieb ward Leontius Pilatus, sein Lehrer, 1350 zu Florenz zum Lehrer der griechischen Sprache bestellt. Ihre Bestrebungen fanden einen fruchtbaren Boden. Im Jahre 1397 nahm man den Griechen Michael Chrysoloras, welcher auf einer Gesandtschaftsreise nach Italien gekommen war, auf zehn Jahre gegen den jährlichen Gehalt von hundert Goldgulden zu Florenz zum griechischen Lehrer; Johannes von Ravenna dagegen, der Schüler Petraka's, ward zum lateinischen Lehrer ernannt. Im fünfzehnten Jahrhunderte wurde das Studium der alten Literatur in Italien förmlich zur Nationalsache. Nicht nur auf den hohen Schulen, sondern auch in allen grössern Städten wurden Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache angestellt, Handschriften aus Griechenland angekauft und aus dem Staube der Klöster hervorgezogen, Bibliotheken errichtet und zum öffentlichen Gebrauche bestimmt, Kunstsammlungen angelegt. Alle grossen Häuser Italiens wetteiferten miteinander, die berühmtesten Männer an sich zu ziehen und unter ihre Freunde zu zählen; die Fürsten selbst waren Gelehrte. Allen that es das Haus der Mediceer in Florenz zuvor. Selbst die Päpste blieben in der Förderung der humanistischen Studien hinter den übrigen Fürsten nicht zurück. Nicolaus V. machte Rom zum Hauptsitze der classischen Literatur und zog die berühmtesten Humanisten an seinen Hof. Seine Nachfolger folgten ihm hierin nach. Einen noch grössern Aufschwung erhielten die humanistischen Studien in Italien durch die nähere Berührung mit den Griechen im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts. Schon das Concilium zu Florenz

(1438), wo die Vereinigung mit der griechischen Kirche zu Stande kam, verschaffte den Italiern die Bekanntschaft mit den gelehrtesten Griechen und der bald darauf eintretende Fall Constantinopels (1453) nöthigte dieselben Männer und noch viele andere Gelehrte, in Italien eine Zufluchtsstätte zu suchen. Sie brachten die Schätze der alten classischen Literatur mit sich, und nun erhob sich der Eifer für die classischen Studien zu wahrer Begeisterung. Der Cultus der Antike gelangte zur fast ausschliesslichen Herrschaft, und zwar nicht blos im Gebiete der Gelehrsamkeit, sondern auch im Gebiete der Kunst.

Von Italien verbreitete sich der Eifer für die classischen Studien weiter in andere Länder, nach Frankreich, Spanien, England und ganz besonders nach Deutschland. Hier war es besonders die Schule von Deventer, welche in die neue Richtung einging, und von welcher aus dieselbe sich weiter verbreitete. Die deutschen Humanisten unterliessen es nicht, nach Italien selbst als dem Mutterlande des Classicismus sich zu begeben, um daselbst in der eigentlichen Atmosphäre der Antike ihren Eifer und ihre Begeisterung für dieselbe noch mehr zu beleben. Mitten in diese Gährung fiel nun auch noch die Erfindung der Buchdruckerkunst hinein, und indem sie dem mühsamen Abschreiben der Bücher mit Einem Male ein Ende machte, bot sie die Möglichkeit dar, die Werke der alten Griechen und Römer nach allen Seiten hin auf's schnellste und reichlichste zu verbreiten und dieselben nun auch Solchen zugänglich zu machen, welchen sie bisher verschlossen waren. Die Städte, deren Bewohner sich durch Strebsamkeit und Kunstsinn auszeichneten, und durch Gewerbfleiss und Handel zu grossem Wohlstand gelangt waren, begünstigten dieses Streben und erlangten so eine grosse Macht über die Geister. Neben der alten Literatur zogen dann vorzüglich auch die Mathematik und die Naturwissenschaften, für welche die classischen Schriften des Alterthums manche Aufschlüsse gewährten, die Aufmerksamkeit auf sich. — Das war die „Renaissance."

Diese Renaissance nun war es, welche jene atomistische Zersplitterung der bisher einheitlichen Wissenschaft, von welcher wir oben gesprochen haben, zunächst verursachte. Indem man die Schätze der alten Literatur in der Ursprache wieder zum Vorschein brachte, trat auch der Inhalt derselben in das wissenschaftliche Bewusstsein ein und machte sich in demselben geltend. Die verschiedenen philosophischen Systeme der altclassischen Zeit traten in den Originalschriften, in welchen sie niedergelegt waren, an's Tageslicht und imponirten den Geistern. Damit war das Auseinandergehen der Geister in die verschiedensten philosophischen Richtungen angebahnt. Jeder Gelehrte adoptirte dasjenige der alten Systeme, welches seiner eigenthümlichen Geistesrichtung am meisten zusagte, und übergab es in neuem Aufputze der Welt. So kam es, dass in unserer Periode alle alten Phi-

losopheme wieder auflebten, jedes derselben seine besondern Vertreter fand, und man sich wiederum in das alte Griechenland zurückversetzt glauben konnte. Aber nicht genug, dass die alten Systeme in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder auf den Schauplatz der Geschichte hervortraten und als atomistische Besonderheiten, ohne irgend ein höheres einigendes Band, sich einander gegenüberstellten: — manche Gelehrte versuchten es auch, die Elemente mehrerer Systeme miteinander zu combiniren und sie miteinander zu verschmelzen. Daraus entsprangen wieder andere ganz eigenthümliche Systeme, welche sich gleichfalls neben die erstgenannten stellten, um getrennt von denselben einen eigenen Process der Entwicklung durchzumachen. Endlich fehlte es auch nicht an Solchen, welche doch der Antike gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit sich zu wahren suchten und eigene Wege einschlugen. Sie waren allerdings in der Minderheit, aber doch beschenkten auch sie die Welt wiederum mit andern Systemen, welche mit den erstern Nichts gemein hatten. Und so sehen wir denn die Philosophie unter dem Einflusse der Renaissance in eine Menge von verschiedenen Einzelrichtungen auseinander gehen. Nicht alle diese Philosopheme brachten es so weit, dass sie in den Fluss einer geschichtlichen Entwicklung kamen; aber bei Vielen fand solches doch statt, und der Verlauf und Ausgang dieser Entwicklung ist, wie wir sehen werden, in den meisten Fällen von der Art, wie er sein muss, wenn die Zersplitterung über die Einheit den Sieg davon getragen hat.

§. 4.

Es ist, wie bekannt, keineswegs richtig, wenn man behauptet, die Scholastik habe die alte Philosophie nicht gekannt. Ja, es gibt nichts Ungerechteres, als dieses behaupten zu wollen. Ein Blick in die Werke der grossen Scholastiker genügt, um zu überzeugen, dass sie auf das Genaueste mit derselben vertraut waren. Es ist ferner unrichtig, zu behaupten, die Scholastik habe davon keinen Gebrauch zu machen gewusst. Es hiesse Eulen nach Athen tragen, würde man dieses beweisen wollen. Aber die Scholastik hatte die alte Philosophie unter die Herrschaft des Glaubens und der einen christlichen Wissenschaft gebeugt. Sie hatte Alles, was sie Wahres in der alten Philosophie vorfand, zum Aufbau der Einen christlichen Wissenschaft verwerthet. Die ganze Vielheit der alten philosophischen Systeme hatte sie in die Einheit der Einen christlichen Wissenschaft aufgenommen und zum Dienste derselben herangezogen. Die Vielheit war durch die Einheit gekrönt. Jetzt löste sich die Vielheit der alten philosophischen Systeme von dieser Einheit los, sie zerriss das einigende Band, welches sie in der Scholastik umschlungen hatte, und die Folge davon war jene in's Endlose gehende Zerfahrenheit und Zersplitterung, welche die eigentliche Signatur der Renaissance bildet,

Diese Umwälzung im Gebiete der philosophischen Wissenschaft hatte nun aber auch eine entsprechende Aenderung der Methode zur Folge. Man wollte die alten philosophischen Systeme nicht mehr in der Weise behandeln, wie vorgeblich die Scholastik sie behandelt hatte; man wollte sie aus sich allein erklären. Man warf der Scholastik vor, dass sie dieselben nicht verstanden habe, ja nicht verstehen konnte, weil sie die Originalschriften nicht besass. Jetzt, nachdem diese Originalschriften entdeckt seien, sei erst ein richtiges Verständniss der alten Philosopheme aus sich allein heraus möglich. Dieses Verständniss suchten die Männer der Renaissance zu vermitteln. Dagegen wäre an und für sich Nichts einzuwenden gewesen. Aber sonderbar, ungeachtet dieser vornehmen Prätension gegenüber der Scholastik kam man doch im Wesentlichen auf keine andern Resultate, als wie sie der Scholastik bereits gleichfalls bekannt gewesen waren. Wir werden uns z. B. überzeugen, dass die antischolastischen Aristoteliker der Renaissance, indem sie den Aristoteles aus sich allein erklären zu wollen prätendirten, im Wesentlichen keine andern Resultate erzielten, als dieselben im Arabismus bereits längst vorlagen und daher den Scholastikern wohl bekannt gewesen waren. So kam es, dass mit der Loslösung der alten philosophischen Systeme aus jener Einheit, welche sie in der Scholastik gefunden hatten, auch wieder die Irrthümer hervortraten und sich geltend machten, welche jene philosophischen Systeme in ihrem Schoosse trugen. Die Scholastik war von dem Grundsatze ausgegangen: in den alten philosophischen Systemen, besonders in dem des Aristoteles, sei eine reiche Fülle von Wahrheit beschlossen; aber dieselben seien auch andererseits wiederum nicht frei von schweren Irrthümern, besonders wo es sich um göttliche Dinge handle. Diesem leitenden Grundsatze folgend hatte die Scholastik sich jenen ganzen Reichthum der Wahrheit, welchen sie in den alten philosophischen Systemen vorfand, angeeignet und ihn im Dienste und im Interesse der christlichen Wissenschaft verwerthet. Was dagegen Irrthümliches in denselben sich vorfand, das hatte sie offen und frei, ohne Rücksicht auf die Auctorität dessen, welcher es lehrte, ausgeschieden. Jetzt änderte sich die Sache. Die Männer der Renaissance unterschieden nicht mehr am Prüfsteine des christlichen Glaubens das Wahre und Falsche in den antiken Systemen, sondern indem sie die letztern aus sich allein heraus zu erklären und nachzuconstruiren suchten, nahmen sie in ihre Lehren auch dasjenige auf, was in denselben irrthümlich war, und stellten so der christlichen Wissenschaft recht eigentlich eine neu-heidnische Wissenschaft, eine neu-heidnische Philosophie gegenüber. Und um dann dieses Verfahren dem christlichen Glauben gegenüber zu decken, erklärten sie, das sie nur dasjenige feststellen und lehren wollten, was auf dem Standpunkte der Philosophie, resp. jenes philosophischen Systems, welchem sie zugethan waren, als wahr sich herausstelle; dass dasselbe vom theolo-

gischen Standpunkte aus sich als falsch erweise, wollten sie nicht in Abrede stellen, sie könnten aber auf ihrem Standpunkte darauf keine Rücksicht nehmen. So kam es, dass jener Satz der frühern Arabisten, es könne Etwas in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein, und umgekehrt, jetzt in der Renaissance wieder emportauchte und zur Richtschnur der philosophischen Forschung gemacht wurde. Die Scholastik hatte diesen unvernünftigen Lehrsatz mit Entschiedenheit zurückgewiesen; jetzt, in der Renaissance, kommt er wieder zum Ansehen und weiss sich entschieden geltend zu machen.

Wir dürfen nicht ungerecht sein. Wir wollen nicht sagen, dass alle Männer der Renaissance ohne Ausnahme diesen Standpunkt einnahmen. Manche derselben, besonders jene, welche wir am Anfange unserer Periode antreffen, meinten es aufrichtig mit dem Christenthume und suchten sogar eine innere Uebereinstimmung zwischen den philosophischen Lehrsystemen, welchen sie huldigten, und dem Christenthume nachzuweisen. Sie glaubten es sei im Interesse des christlichen Glaubens, wenn man auf die christliche Lehre die speculativen Ideen, welche sie in ihrem Lieblingssysteme vorfanden, anwende und dieselbe damit speculativ zu durchdringen und zu erklären suche. Darüber wären sie nicht zu tadeln gewesen, wenn nur ihre philosophischen Ideen nicht vielfach dem christlichen Gedanken fremd gewesen wären. So aber musste die christliche Lehre sich hier vielfach eine speculative Auffassung gefallen lassen, welche die Reinheit derselben in mancher Beziehung gar sehr beeinträchtigte. Was hatte z. B. der Neuplatonismus, was die Cabbalah mit dem Christenthume zu schaffen? Und doch wurden die christlichen Gedanken auf das Prokrustesbett derselben gespannt. Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Es kann uns nicht wundern, wenn zuletzt die Reinheit der christlichen Lehre, wie sie von der Kirche getragen und vertreten war, bei Seite gesetzt und die philosophischen Ideen, welche in der Strömung der Zeit lagen, der kirchlichen Lehre gegenüber in den Vordergrund gestellt wurden. Es bedurfte nur eines äussern Anstosses, um das Mass voll zu machen und die christlichen Ideen ganz nach den Forderungen jener philosophischen Strömung, welche gerade vorwiegend die Geister beherrschte, umzugestalten und so auf den Standpunkt der alten Häresien der ersten Jahrhunderte des Christenthums zurückzukehren. Jener äussere Anstoss erfolgte wirklich in dem grossen Abfall von der Kirche, wie ihn das sechzehnte Jahrhundert sah, und wir werden finden, wie der Führer der neu entstehenden Gemeinschaft in seiner neuen Lehre kopfüber in jene philosophische Strömung, wie sie damals gerade Deutschland beherrschte, sich hineinstürzte und aus den Elementen derselben sein System aufbaute. Wenn der Geist einmal den leitenden Stern der reinen christlichen Lehre, wie sie von der Kirche getragen wird, aus den Augen verloren, wenn er die heilsame

Schranke, welche der christliche Glaube dem Denken zieht, durchbrochen hat, dann kann er sich vor dem Strome der gerade herrschenden Zeitrichtung nicht mehr schützen. Er wird, ob er wolle oder nicht, durch diese Strömung mit fortgerissen und taucht in den Fluten derselben unter. Man sollte der eitlen Mühe sich überheben, Einen Menschen von diesem allgemeinen Gesetze ausnehmen zu wollen. Man sollte den Gedanken fallen lassen, als hätte Ein Mann in der ganzen Geschichte auf der Höhe reiner Originalität sich erhalten können, nachdem er die „Fessel“ des Kirchenglaubens von sich geworfen. Man würde dann nicht mehr in Gefahr stehen, vor dem Forum der geschichtlichen Forschung eine eclatante Widerlegung zu finden.

Doch wie stellten sich denn die neu entstehenden Philosopheme der Renaissance zur Scholastik? Die Antwort auf diese Frage wird uns noch deutlicher den Charakter jener Periode erkennen lassen, in welche einzutreten wir im Begriffe stehen.

§. 5.

Die Scholastik hatte, wie wir wissen, im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts an Wahrheitsgehalt im Ganzen und Grossen Nichts verloren. Die nominalistische Strömung war nicht im Stande gewesen, die Alleinherrschaft sich zu erringen; im Gegentheil, sie wurde von der grössern Anzahl der Scholastiker stets bekämpft. Allein wenn auch der innere Kern der Scholastik im Ganzen und Grossen unversehrt geblieben war, so hatte sich doch um denselben eine bittere Kruste angelegt, welche nur nach langen, mit vieler Selbstüberwindung verbundenen Mühen die Süssigkeit des Kerns zu kosten gestattete. Diese bittere Kruste war zunächst die rohe, vernachlässigte Form, welche die Scholastik im Verlaufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts in fortschreitender Steigerung angenommen hatte. Schon Duns Skotus hatte seine Gedanken in einer Sprache vorgetragen, welche für einen bessern Geschmack geradezu schrecklich ist. Seine Nachfolger, und insbesonders die Nominalisten, überboten ihn noch hierin. Es schien, als sollte die Form im Interesse des Gedankens gänzlich untergehen Für's Zweite hatte die von den frühern Scholastikern so glücklich und mit so gutem Erfolge angebahnte Methode bis zu einem solchen Masse sich entwickelt, dass sie so zu sagen in ihrem eigenen Fette zu ersticken drohte. Die Unterscheidungen in der Bestimmung der Begriffe und Lehrsätze hatten derart sich gehäuft, dass man sich nur noch mit grosser Mühe durch das Labyrinth jener Masse von technischen Ausdrücken, an welche jene Unterscheidungen gebunden wurden, hindurchzuarbeiten vermochte. Bis in ihre letzten Schlupfwinkel hinein wurden die Begriffe und Lehrsätze mit der Sonde der Distinction verfolgt. So kam es, dass dasjenige, was zur Erklärung und Verdeutlichung der Sache dienen sollte, zuletzt nur

dazu diente, das Verständniss durch das Uebermass zu erschweren, und den Verstand zurückzuschrecken vor der endlosen Mühe, welche es kostete, den Zaun der Distinctionen zu durchbrechen und bis in die Mitte der Sache vorzudringen. Dazu kommt noch, dass bei den spätern Scholastikern in den einzelnen Quästionen über der Aufführung der verschiedenen Meinungen, der Gründe und der Gegengründe, die eigentliche Solutio auf ein ganz geringes Mass zusammenschrumpft. In der Flut der verschiedenen Meinungen, ihrer Gründe und Gegengründe, ihrer Begründung und Widerlegung verliert man zuletzt den Kern der Sache ganz aus dem Auge; man wird es müde, sich durch diesen Ballast von hin und wieder schwankenden Erörterungen hindurch zu arbeiten; man sucht ängstlich nach der Solutio; und wenn man sie endlich erreicht hat, läuft man erst noch Gefahr, in der Hauptsache auf die in den vorausgehenden polemischen Erörterungen gegebenen Bestimmungen sich wieder verwiesen zu sehen. So hatte sich in der That um den gesunden Kern der Scholastik eine bittere Kruste angelegt; das Leben, welches in der Scholastik nach wie vor in ganzer Fülle waltete, war gleichsam gebunden in einer starren, ausgetrockneten Form; sollte es wieder flüssig werden, dann musste der Bann dieser starren, ungeniessbaren Form gebrochen werden.

So sehen wir denn in der Scholastik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts die analoge Erscheinung, wie wir sie in der Kirche selbst, welcher die Scholastik angehörte, wahrgenommen haben. Wie hier die Missstände, welche sich durch die Schuld der Menschen immer mehr anhäuften, den Glanz des Leibes Christi trübten und die freie Entfaltung des innern unverwüstlichen Lebenskeimes zurückdrängten: so hatten sich auch in der Scholasik durch die Schuld derjenigen, welche sie zu vertreten hatten, die analogen Missstände festgesetzt. Die Pflege des mystischen Lebens ward vernachlässigt, und indem in Folge dessen die Operationen des denkenden Verstandes nicht mehr durch die mystische Tinctur gemildert wurden, fielen dieselben in eine herzlose Erstarrung.

Da kam die Renaissance. Indem die alten Classiker an das Tageslicht hervorgezogen wurden, indem man sich auf das Studium derselben mit dem Eifer schwärmerischer Begeisterung warf, entdeckte man in denselben eine Schönheit der Form, einen Reiz der Sprache, welcher zu der ungeschlachten Form, in welche die Scholastik sich verloren hatte, wie der Tag zur Nacht sich verhielt. Was Wunder, wenn man über dieser Schönheit der Form alles Uebrige vergass, wenn die Philologen sich einem Cultus der Form hingaben, welcher nicht weniger extrem war, als nach der andern Seite hin die Vernachlässigung der Form von Seite der Scholastik. Die Scholastiker hatten über dem Inhalt die Form vergessen; die Philologen der Renaissance vergassen hinwiederum über der Form den Inhalt. Aber

nicht blos die Schönheit der Form fand man in den alten Classikern; man fand in denselben auch den Inhalt, die Theorie, nicht mit jener Masse von Distinctionen umzäunt, welche den Eintritt in den Inhalt der Scholastik so mühevoll machten; der Inhalt lag einfach und jedem zugänglich vor; die Theorie bewegte sich hier nicht in einem so schwerfälligen Schritte, wie in der Scholastik, sondern sie glitt leicht und fliessend vor dem Blicke des schauenden Verstandes dahin. Dazu kam, dass dieser Inhalt in den meisten Fällen nicht blos den Verstand, sondern auch die Phantasie ansprach, ja wohl noch mehr die Phantasie, als den Verstand. Das sagte der schwärmerischen Begeisterung, in welcher das geistige Leben der Philosophen der Renaissance sich erging, noch mehr zu und zog sie wie mit magischen Fäden in den Zauberkreis der antiken Weltanschauung hinein. Es war ein Gegensatz zwischen beiden, zwischen der Scholastik und der Wissenschaft der Renaissance, wie er nicht schärfer sein konnte.

Was waren nun die Folgen hievon? — Wir können leicht denken, dass die Männer der Renaissance, im Vollgenusse der Herrlichkeiten des Alterthums, mit Ruhm getränkt und betäubt von dem Beifalle, welchen ihre Zeitgenossen ringsum ihnen zollten, nur mit Geringschätzung herabsehen konnten auf die Scholastik mit ihrer vernachlässigten Form, mit ihrer Schwerfälligkeit und mit ihren gemüt- und phantasielos gewordenen Erörterungen über Dinge, welche vielfach auf den ersten Blick unwichtig und bedeutungslos erschienen. Es war zwar noch nicht jene vornehme Geringschätzung, welche in unserer Zeit Hand in Hand mit dem Hochmut des Wissens einherschreitet und die völlige Ignorirung dessen zur Folge hat, was Andere auf anderm Wege zu leisten suchten; nein, diesen Grad des Uebermutes, welcher hart an jener Grenze steht, wo das „Erhabene" in das Lächerliche überschlägt, hatten die Männer der Renaissance noch nicht erreicht; er war einer spätern Zeit vorbehalten. Aber von einem hohen Grade der Geringschätzung der Scholastik waren sie denn doch erfüllt. Hätte nun die Scholastik gutwillig das Feld geräumt und in feigem Rückzuge ohne Kampf das eroberte Terrain aufgegeben; dann wäre es wohl auch bei der blossen Geringschätzung geblieben, und man hätte sie mit einigen überschwenglichen Phrasen ruhig eingesargt. Aber die Scholastik war keineswegs gewillt, das Feld zu räumen. Sie suchte sich vielmehr im Gegensatze zu den Bestrebungen der Renaissance in den Schulen sowohl, als auch im allgemein christlichen Bewusstsein ihre Stellung zu wahren. Sie nahm den Kampf auf. In dem Bewusstsein, dass sie, wenn auch unter einer rauhen Schale, doch den rechten und gesunden Kern verberge, behauptete sie das gewonnene Terrain und wich der neu erstandenen Antike nicht. So kam es, dass die Geringschätzung, mit welcher die Männer der Renaissance auf die Scholastik herabsahen, unter der Hand zur tiefsten Abneigung gegen die letz-

tere sich steigerte, ja zuletzt in tödtlichen Hass überging. Wie die päpstliche Gewalt in unserer Periode mehr und mehr Gegenstand der Abneigung, ja des Hasses wurde, weil der Papst im Gegensatze zu den centrifugalen Bestrebungen, welche sich in der Kirche und in den politischen Tendenzen kundgaben, fest und unerschütterlich seine Machtbefugnisse aufrecht erhielt, so erging es in analoger Weise auch der Scholastik. Die Abneigung, ja der Hass gegen dieselbe wurde in den verschiedenen Heerlagern der Renaissance immer grösser. — Dabei blieb es jedoch nicht bewendet. Man wusste wohl, dass die Scholastik als die kirchliche Wissenschaft galt, dass sie bisher von der Kirche beschützt und gefördert worden war, und dass die Träger derselben, da, wo es sich um Entscheidung von Lehrstreitigkeiten in der Kirche handelte, ein gewichtiges Wort mitzusprechen pflegten. So pflanzte sich die Abneigung gegen die Scholastik auch auf deren Vertreter und zuletzt auf die Kirche selbst fort. Ohnediess wurden die Männer der Renaissance, ganz mit dem Geiste der Antike getränkt, dem kirchlichen Geiste innerlich immer fremder; die Missstände in der Kirche mehrten die Entfremdung; der schlüfrige Boden, welchen man in der Antike betreten hatte, hatte vielfach in den Trägern der Renaissance eine traurige sittliche Verkommenheit zur Folge; und dadurch wurde der Widerwille gegen den kirchlichen Geist, welcher solche Dinge verdammte, noch mehr gesteigert. So kam es, dass mit der Abneigung, mit dem Hasse gegen die Scholastik auch die Abneigung, ja der Hass gegen die kirchliche Lehre, gegen das kirchliche Leben, gegen die Institution der Kirche selbst sich amalgamirte und im Laufe der Zeit in steigender Progression zunahm. Wenn die Päpste die Träger der Renaissance beschützten, ihre Bestrebungen förderten und ihnen in jeder Weise Unterstützung zu Theil werden liessen, so ahnten sie wohl nicht, dass sie damit die Schlange in ihrem Busen selbst nährten. Als daher die Catastrophe hereinbrach, in welcher Alles, was bisher dem kirchlichen Geiste sich innerlich entfremdet hatte, von derselben sich ausschied: da eilten auch die Männer der Renaissance dem neuen Heerlager in hellen Haufen zu. Bis zu diesem Punkte hatten sie immer nur ihrem Hasse gegen die Scholastik Ausdruck gegeben; diese allein hatte den Gegenstand ihrer Invectiven gebildet; dass aber unter der Decke dieses Hasses noch etwas Anderes glimme, nämlich der Zunder des Hasses gegen die Kirche selbst, das hatte man sorgfältig, wenn auch nicht immer mit Geschick, zu verbergen gewusst. Jetzt war der entscheidende Schritt geschehen; es hatte sich Einer gefunden, welcher den Mut hatte, die längst gelegte Mine zu entzünden und die Mauer zu sprengen, welche bisher den Austritt aus der Kirche gewehrt hatte: jetzt drängte sich der ganze Schwarm der Männer der Renaissance hin gegen die Bresche, um in hellen Haufen durch die gemachte Oeffnung zu dringen. Jubelnd klatschte man dem Führer Beifall zu. Nun war

das Hinderniss beseitigt, welches bisher der Kundgebung des Hasses gegen die Kirche selbst im Wege gestanden war; jetzt hatte nicht mehr blos die Scholastik die Flut der Schmähungen über sich ergehen zu lassen, wie vorher: jetzt wendete sich das Register der Invectiven zugleich gegen die Scholastik *und* gegen die Kirche. Beide wurden jetzt in gleicher Weise und in gleichem Masse Gegenstand der wüthendsten und wildesten Ausbrüche des Zornes und des Hasses. Wir werden sehen, wie der Führer der neuen Partei förmlich erfinderisch war in immer neuen Schmähungen gegen die Scholastik einerseits und gegen die Kirche andererseits, und wie seine Anhänger so zu sagen eine Ehre darein setzten, hinter dem Führer nicht zurückzubleiben.

§. 6.

Damit ist die Stellung gekennzeichnet, welche die philosophischen Systeme der Renaissance der Scholastik gegenüber einnahmen. Es war das Verhältniss des bewussten Gegensatzes, der erklärten Feindschaft, in welches sich diese Systeme zur Scholastik stellten. Von allen Seiten und von den verschiedensten Standpunkten aus ward die Scholastik angegriffen. Es war ein allgemeiner Krieg, welcher gegen dieselbe losbrach. Wo immer aus dem Boden der Antike ein neues System hervorsprosste, da streckte es alsogleich auch seine Stacheln gegen die Scholastik aus, um ihr die tödtliche Wunde zu versetzen, und wenn ein solches System es dahin brachte, einen wenn auch nur kurzen Entwicklungsprocess in der Strömung der Zeit einzugehen, da schlugen seine Wellen immer wieder gegen die Mauern der Scholastik an, um den Sturz derselben herbeizuführen. Alle Träger der Renaissance, und wenn sie auch noch so unbedeutend waren, suchten sich ihre Sporen an der Scholastik zu verdienen. Selbst diejenigen, welche es mit der Erforschung der Wahrheit noch gut und ehrlich meinten, welche ihr System in Einklang zu bringen suchten mit der christlichen Lehre, selbst diese vermochten es nicht über sich zu bringen, die Scholastik ungeschoren zu lassen, obgleich sie doch mit letzterer die gleichen Interessen verfolgten. Es ist ein ewiges Mäckeln, ein ewiges Zerren und Ziehen an der Scholastik, welche die Systeme der Renaissance kennzeichnet. Dieser Hass gegen die Scholastik, dieser erbitterte Kampf gegen dieselbe war das einzige einigende Band, welches die Systeme der Renaissance bei ihrer sonstigen allseitigen Zerfahrenheit zusammenhielt. Hierin, in der Bekämpfung der Scholastik, waren sie alle einig, so verschieden auch sonst ihre Richtungen waren. Dass zuletzt dieser Kampf gegen die Scholastik sich zum Kampfe gegen die kirchliche Lehre selbst, welche die Scholastik vertrat, ausgestalten musste, lag in der Natur der Sache.

Und das ist denn auch der Grund, warum wir die Periode, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen, als die Periode der Be-

kämpfung der Scholastik bezeichnen. Die Bezeichnung einer Periode muss von einem charakteristischen einheitlichen Typus hergenommen werden, welcher derselben sich aufgeprägt findet. Aber bei der allseitigen Zerfahrenheit der Systeme der Renaissance, bei der Mannigfaltigkeit der Richtungen, welche diese Systeme einschlugen, bei der Verschiedenheit der antiken Ideen, aus welchen sie sich construirten, können wir keinen andern einheitlichen charakteristischen Typus finden, als eben diesen Kampf gegen die Scholastik. Denn darin waren sie, wie gesagt, alle Eins. Die Bekämpfung der Scholastik also ist die charakteristische Signatur dieser Periode. Allerdings gestaltete sich zuletzt der Kampf gegen die Scholastik zum Kampfe gegen die kirchliche Lehre selbst aus; aber da wir in diesem letztern eben nur die natürliche Folge des schon lange lodernden Kampfes gegen die Scholastik erblicken, so gilt er uns hier auf unserm Standpunkte nur als der Höhepunkt des Streites gegen die Scholastik, welchen Höhepunkt derselbe nothwendig erreichen musste, in der Voraussetzung, dass hier wie überall die Gesetze der Logik sich geltend machten.

Wir dürfen jedoch nicht glauben, dass die Scholastik unter den Schlägen dieses Kampfes erlag und aus der Geschichte verschwand. So wenig die Kirche in jener unheilvollen Catastrophe, welche den Anfang des sechzehnten Jahrhunderts bezeichnet, ihren Untergang fand, so wenig fand solches auch bei der Scholastik statt. Vielmehr, wie die Kirche in den Stürmen jener Catastrophe von den unlautern Elementen, welche sich an dem Leibe Christi angesetzt hatten, sich reinigte und zu neuem, frischem Leben erstand, so streifte auch die Scholastik in Mitte der Bedrängnisse, welche über dieselbe hereinbrachen, jene rauhe Kruste, welche sich um ihren Lebenskern angesetzt hatte, ab und gelangte so zu einem neuen Aufschwunge, zu einer neuen Blüte. Das in der rauhen, starren Form gebundene Leben wurde, nachdem die Form gesprengt war, wieder flüssig und erzeugte eine neue, frische Bewegung. Der Entwicklungsgang der alten ging in den der neuen Scholastik über. Mitten in der allgemeinen Gährung der Geister feierte diese den Tag ihrer Geburt. An die Stelle der alten Orden, des Ordens der Dominicaner und Franziscaner, welche die Hauptträger der alten Scholastik gewesen, trat der Jesuitenorden als der Hauptträger der neuen Scholastik. Da treffen wir ausgezeichnete Denker, welche sich den Coryphäen der alten Schule würdig zur Seite setzen. Sie mussten, um den Bedürfnissen der Gegenwart zu genügen, in mannigfacher Beziehung in anderer Weise zu Werke gehen, als die alten Scholastiker; aber es war keineswegs nothwendig, die Continuität der Entwicklung abzubrechen, und sie waren auch keineswegs gewillt, solches zu thun. So war im Schoosse der christlichen Wissenschaft ein neuer Fortschritt eingeleitet, und standen neue Bahnen der wissenschaftlichen Bewegung offen.

Wir haben im Bisherigen den Charakter der gegenwärtigen Epoche zu zeichnen gesucht. Zugleich ist damit aber auch schon der Gang angezeigt, welchen wir in unserer folgenden Darstellung einzuschlagen haben. Wir werden zuvörderst jene Systeme der Renaissance vorführen, welche die deutsche Mystik zum Ausgangspunkte nahmen, dann jene, welche aus platonischen Elementen sich bildeten; wir werden dann dem antischolastischen Aristotelismus in Italien, sowie dem neuen Stoicismus und Epicuräismus unsere Aufmerksamkeit zuwenden; wir werden den Kampf der Philologen gegen die Scholastik auf dem Gebiete der Dialektik kennzeichnen; wir werden in den Kreis jener Systeme eintreten, welche mit einer neuen Naturphilosophie und Metaphysik an's Licht traten, und mit derselben gegen die scholastische Naturphilosophie und Metaphysik operirten; wir werden dem Gedankengange der Skeptiker dieser Epoche folgen; wir werden die kabbalistische Theosophie, welche die grösste Rolle in dieser Periode spielt, in den verschiedenen Formen, welche sie annahm, einer möglichst ausführlichen Betrachtung unterstellen, wir werden sie weiter verfolgen, wenn sie in ihrem Entwicklungsgange in die Häresie übergeht, wir werden die Formen vorführen, welche sie wiederum auf der Grundlage ihrer häretischen Gestaltung in der Folge angenommen hat, wir werden sie verfolgen bis zu ihren letzten Ausläufern in dieser Periode. Wir werden dann auch den Gegensatz kennzeichnen, welchen sie in der socinianistischen Lehre hervorgerufen hat. Dann, wenn wir durch die vielseitigen Verwicklungen dieser antischolastischen und antikirchlichen Systeme hindurch geschritten sind, werden wir zeigen, welchen Fortgang die Scholastik in dieser Periode gewonnen, wie die alte in die neue Scholastik übergegangen ist, und werden den Hauptträger dieser neuen Scholastik in der gegenwärtigen Periode zum Gegenstande unserer Aufmerksamkeit machen. Zum Schlusse werden wir noch ein System berühren, welches diese neue Scholastik zu bekämpfen sich die Aufgabe stellte. Auf solche Weise glauben wir ein möglichst treues und vollständiges Bild von der wissenschaftlichen Bewegung dieser Periode entwerfen und darbieten zu können.

I. Die Cusanische Schule.

1. Nicolaus von Cusa.

§. 7.

Fragen wir, welches System theoretisch oder dem Inhalte nach den Uebergang bilde von der Scholastik in die Renaissance, so müssen wir diesen Charakter dem Lehrsystem des Nicolaus von Cusa beilegen. Dieses System hat zwar seine Wurzeln in der Vergangenheit, und sucht aus diesen sich zu entwickeln und zu gestalten; aber es will zugleich mit der Vergangenheit abschliessen; es will die Leistungen der Vergangenheit überschreiten, den Bann derselben durchbrechen und zu einer neuen Entwicklung, zu einer neuen Gestalt sich emporarbeiten. Es will einen Boden haben in der Geschichte der Vergangenheit, um aus demselben Nahrung zu ziehen für das Wachsthum und Gedeihen seines Organismus; es will aber zugleich die Früchte, welche die Vergangenheit bisher getragen und in ihren Vorrathskammern hinterlegt hatte, als unnützen Ballast abschütteln, um frei und ungehemmt aus sich selbst sich zu bilden und zu gestalten. So steht es in der That auf dem Uebergange von der Periode der Herrschaft der Scholastik zur Periode der Renaissance und vermittelt beide in gewisser Weise miteinander.

Betrachten wir nun vor Allem das System des Nicolaus von Cusa zuerst nach jener Seite hin, nach welcher es auf dem Boden der Vergangenheit steht und in demselben zu wurzeln sucht: so stellt sich uns dasselbe in dieser Richtung dar als die Fortleitung jener Mystik, welche, den Areopagiten zum Ausgangspunkt nehmend, von Skotus Erigena im Mittelalter begründet, dann von den „deutschen Mystikern" aufgenommen und bis zum Jahrhunderte des Cusaners fortgeleitet worden war. Allenthalben verweist Cusa zur Bestätigung seiner Lehrsätze auf den Areopagiten und sucht sich gegen die Angriffe, welche auf seine Lehre gemacht wurden, mit der Auctorität desselben zu decken. Er bleibt aber nicht bei dem Areopagiten stehen, sondern er verweist zu dem gedachten Zwecke auch auf Maximus, auf Skotus Erigena, auf Hugo von St. Victor, Robert von Lincoln, auf Meister Eckhardt und Andere[1]). Da aber die Mystik des Areo-

1) *Nicol. Cus.*, Apologia doctae ignorantiae, passim. (Opp. Nic. Cus. ed. Paris. 1514.)



pagiten und seiner Nachfolger unstreitig mit dem Neuplatonismus zusammenhängt und aus demselben Elemente in sich aufgenommen hat, so finden wir es begreiflich, wenn Cusa seine Auctoritäten noch weiter rückwärts sucht, und als solche auch den Plato, Philo, ja selbst die arabischen Mystiker, wie Avicenna und Algazel, herbeizieht [1]). Zwar ist Cusa selbst der Ansicht, dass er seine Lehre einer gewissen göttlichen Revelation, welche ihm auf dem Wege von Griechenland nach Italien zu Theil geworden, verdanke; er unterlässt jedoch nicht beizufügen, dass er, nachdem er jene Revelation empfangen, eifrig an das Studium des Dionysius und der übrigen mystischen Theologen gegangen sei, in denen er dann freilich nur seine schon vorher concipirte Lehre bestätigt gefunden habe [2]). Welche Ansicht Cusa selbst von dem Ursprunge seiner Lehre gehabt habe, ist für uns gleichgiltig: so viel ist sicher und von ihm selbst zugestanden, dass er mit den Schriften der eben genannten mystischen Theologen und Philosophen sich eifrig beschäftigt habe: und das reicht hin, um über den eigentlichen Ursprung seiner Lehre im Klaren zu sein, selbst in so weit wir von dem Inhalte derselben noch absehen. So können wir mit Recht sagen, dass Cusa unmittelbar an die „deutschen Mystiker" sich anschliesst und deren Lehre weiter fortleitet. Der Unterschied zwischen beiden besteht dem Wesen nach nur darin, dass die „deutschen Mystiker" ihre Mystik mehr auf das Leben anwendeten und für dasselbe verarbeiteten, während dagegen Cusa jene Mystik wiederum in das Gebiet der Wissenschaft heraufzieht und sie wissenschaftlich zu entwickeln und zu begründen sucht. Auf diesen Kreis scheint er sie auch beschränken zu wollen; denn er vergisst nicht zu bemerken, dass man die Schriften der mystischen Theologen, wie des Dionysius, des Marius Victorinus, des Theodorus, des Skotus Erigena, des David von Dinanto, des Meister Eckhardt, ungebildeten, durch die wahre Wissenschaft geistig nicht geklärten Menschen keineswegs in die Hand geben solle, weil aus denselben die grössten Gefahren für sie erwachsen könnten [3]). Amalrich und die Begharden stünden mit ihren Verirrungen in dieser Beziehung als warnende Beispiele da [4]). Es wird sich zeigen, ob Cusa selbst dieser Gefahr vollkommen entgangen sei.

Betrachten wir nun aber ferner das Cusanische System nach der Seite hin, nach welcher es mit der Vergangenheit bricht, und eine neue Bahn zu beschreiten, eine neue Entwicklung zu inauguriren sucht: so sehen wir diese Tendenz in negativer Richtung sich geltend machen in der Abneigung gegen die Scholastik, welche sich in den Schriften Cusa's

---

1) Ib. l. c. passim. — 2) Ib. l. c. fol. 36. pag. 2. — 3) Ib. l. c. fol. 40. pag. 1. fol. 39. p. 1. — 4) Ib. fol. 39. p. 2.



an mehr als einer Stelle ausspricht. Mit ihm beginnt jener Streit gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie und Theologie, welche unsere gegenwärtige Periode kennzeichnet. Es herrsche gegenwärtig, heisst es in der Apologia doctae ignorantiae, die aristolische Secte vor, welche in der Gewohnheit des bisherigen Philosophirens derart eingerostet sei, dass sie zur Idee der Coincidenz der Gegensätze in Gott sich nicht zu erheben vermöge, ja dass sie diese Lehre geradezu als Häresie bezeichne [1]). Mit Recht habe Ambrosius zur Litanei den Beisatz hinzugefügt: „A dialecticis libera nos domine!" Denn die geschwätzige Logik, wie sie von den Scholastikern gepflegt wird, schade der heiligen Theologie mehr, als sie ihr nütze [2]). Mit der scholastischen Methode will also Cusa keine Gemeinschaft haben; er will die speculative Wissenschaft auf einen höhern Standpunkt emporheben, auf welcher sie den Ballast der bisherigen Logik nicht mehr nöthig habe. Die Scholastik soll überwunden, eine neue Bahn soll gebrochen werden.

Aber indem Cusa auf solche Weise der Scholastik den Absagebrief gab, um durch dieselbe nicht mehr gehindert zu sein, die Höhen der mystischen Theologie zu erklimmen, griff er in dieser seiner Mystik selbst unbedenklich nach einem Lehrsatze, welchen wir schon bei Skotus Erigena und bei den „deutschen Mystikern" als jene Quelle erkannt haben, aus welcher alle ihre Irrthümer und all ihr Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum entspringt. Es ist die Auffassung Gottes als der absolut einfachen, erfüllten Allgemeinheit, wozu sich die geschöpflichen Dinge als ebenso viele Besonderheiten verhalten. Bei Cusa tritt dieses Princip auf als das Princip der Complication aller Dinge in Gott. Das ist der Mittelpunkt, um welchen sich bei Cusa ebenso wie bei Skotus Erigena und den deutschen Mystikern Alles bewegt. Welche Folgen dieses Princip haben muss, wenn es consequent entwickelt wird, haben wir bei Skotus Erigena und den „deutschen Mystikern" bereits zur Genüge erfahren. Wir werden sehen, wie Cusa sich alle Mühe gibt, diese Folgen abzuwenden, wie er zu diesem Zwecke die mystische Ueberschwenglichkeit bis auf ihre höchste Spitze treibt, ja wie er jene Folgerungen als solche bezeichnet, welche nur der unverständige Pöbel machen könne: allein wir werden auch sehen, dass jene Folgerungen doch überall hindurchschillern, dass es zuletzt doch immer eines Machtspruches bedarf, um dieselben abzuschneiden, und dass deshalb jenes ungreifbare, haltlose Hin- und Hergleiten auf der einmal betretenen schlüpfrigen Bahn, wie wir solches bei den „deutschen Mystikern" gefunden haben, auch in dem System des Cusa in vielfacher Beziehung sein Spiel treibt.

1) Ib. f. 35. p. 2. — 2) Ib. f. 38. p. 2.

§. 8.

Nicolaus von Cusa, im Jahre 1401 zu Cues, einem Flecken an der Mosel, geboren, war der Sohn eines ziemlich bemittelten Fischers, Namens Chrypffs (Krebs), weshalb Cusanus als Cardinal einen Krebs in seinem Wappen führte. Vom Vater, der ihm sein Handwerk aufzwingen wollte, hart behandelt, floh der talentvolle Knabe aus dem elterlichen Hause und fand im Hause des Grafen von Manderscheid freundliche Aufnahme. Dieser verhalf ihm nach Deventer in die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben, welche als Jugendbildner in grossem Ansehen standen. Hier legte Cusa den Grund zu seiner umfassenden Gelehrsamkeit und tiefen Frömmigkeit. Nach einer tüchtigen Vorbildung bezog er die Hochschule von Padua, die wegen ihrer ausgezeichneten Rechtslehrer „die Krone der Rechts- und Gesetzeskunde und der heiligen Gerechtigkeit Wohnung“ genannt wurde. Aber nicht blos das Rechtsstudium wurde von ihm eifrig betrieben; auch Mathematik, Philosophie und classische Philologie studirte er mit vieler Liebe. In den beiden letzten Fächern war Julian Cäsarini sein Lehrer. Schon im drei und zwanzigsten Jahre zum Doctor beider Rechte promovirt, betrat er die Bahn der Rechtspraxis. Er wurde aber diesem Berufe bald abgeneigt und trat deshalb um das Jahr 1430 in den geistlichen Stand, in welchem er bald zur ansehnlichen Würde eines Decans des Collegiatstiftes zu St. Florian in Coblenz gelangte. Seit Cusa Priester geworden, beschäftigte ihn, wie alle bessern Naturen seiner Zeit die so nothwendig gewordene Reformation der Kirche. Tief beklagte er von Anfang an den grossen Zerfall des Mönchswesens, der geistlichen Institute und des Weltklerus. Das auf's Jahr 1431 nach Basel ausgeschriebene allgemeine Concil erfüllte ihn mit freudiger Hoffnung, und noch als Decan begann er sein Werk „De concordantia catholica,“ nicht ahnend, dass er selbst eines der einflussreichsten Mitglieder jenes Concils werden sollte. Der Cardinal Julian Cäsarini nämlich, welcher von Papst Eugen IV. mit der Leitung des Basler Concils beauftragt worden war, hatte zu Padua den religiösen und wissenschaftlichen Sinn des jungen Moselaners schätzen gelernt. Auf sein Verwenden wurde Cusa nach Basel berufen. Hier in Basel vollendete er sein Werk „De concordantia catholica“ und widmete es dem Concil, insbesonders seinem Gönner Julian und dem Kaiser Sigmund. Der Zweck dieser vielgenannten Schrift war, auf dem Wege historischer Untersuchungen die richtigen Principien zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und insbesonders über das Verhältniss allgemeiner Concilien zur Papalgewalt aufzufinden und den Basler Vätern als leitende Richtschnur an die Hand zu geben. Ohne die göttliche Einsetzung des Primats zu läugnen, sieht er in diesem Werke gleichwohl die päpstliche Gewalt als eine von der allgemeinen Kirche übertragene an und kommt so zu dem extremen Satze, „dass ein allgemeines Concil in der katholischen

Kirche die oberste Gewalt habe in allen Dingen, selbst über den Papst, welchen es aus dringenden Gründen setzen und absetzen könne." Bei längerem Nachdenken jedoch, da er guten Willens war, konnte ihm die Unnatürlichkeit und Gefährlichkeit des sogar gegen das Dogma vom Primat verstossenden Satzes: „Concilium supra papam" nicht verborgen bleiben. Das leidenschaftliche, rechthaberische und anmassende Benehmen der Basler Väter gegen Eugen war sicherlich nicht geeignet, die Achtung vor einem allgemeinen Concil in ihm zu verstärken. Es musste ihm klar werden, dass diess nicht der Weg sei, um zu der von ihm sehnlichst gewünschten Herstellung der kirchlichen Eintracht zu gelangen. Er trat deshalb auf Eugens Seite und verliess 1437 Basel, um dem vom Papst nach Ferrara berufenen und später nach Florenz verlegten Concil anzuwohnen. Das Hauptgeschäft dieses Concils war bekanntlich die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche. Cusa stand mit dem Bischof von Taranto an der Spitze der päpstlichen Gesandtschaft, welche die Griechen von Constantinopel nach Ferrara abholte. Die Anwesenheit in Constantinopel war ihm eine erwünschte Gelegenheit, den Schätzen der griechischen Literatur nachzuforschen. Während aber in Ferrara und Florenz die Verhandlungen einen guten Fortgang nahmen, schritten die zu Basel zurückgebliebenen Synodenmänner in ihrer Anmassung und Frechheit gegen Eugen immer weiter. Die deutschen Fürsten erklärten sich jedoch auf dem Wahltage zu Frankfurt (1438) für die Neutralität, womit natürlich weder der Papst, noch die Basler einverstanden waren. Beide Parteien sandten Abgeordnete, um die angesehene deutsche Nation für sich zu gewinnen. Auf den in den Jahren 1440—1447 zu Mainz, Nürnberg und Frankfurt abgehaltenen zahlreichen Reichstagen erschienen Cusa und Carvajal als Legaten Eugens. Cusa insbesonders sprach auf diesen Reichstagen mit glänzender Beredsamkeit gegen das sinnlose und unrechtmässige Treiben der Basler. Die Läuterung und theilweise Umwandlung, welche mit Cusa's kirchlichen Ansichten vorgegangen war, tritt besonders hervor in einem im Jahre 1442 vom Frankfurter Reichstag aus an den Archidiacon Roderich geschriebenen Briefe. War er nämlich früher der Meinung, die päpstliche Gewalt sei eine vom Concilium übertragene, und würdigte er in Folge davon ihren Träger zum Diener (oeconomus) des Concils herab, so ist ihm jetzt der Papst das aus göttlicher Machtvollkommenheit regierende, alle andern Gewalten in sich schliessende Haupt der Kirche, das von Niemanden gerichtet werden kann; oder, wie er sich ausdrückt: im Papste ist die Kirche complicative eingeschlossen, d. h. die andern Gewalten in der Kirche sind nur weitere Entfaltungen (explicationes) der dem Petrus übertragenen Gewalt, so dass die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe ohne den Papst Nichts vermögen. Nach vielen vergeblichen Versuchen kamen endlich durch die Bemühungen Cusa's und des Aeneas Sylvius die

Wiener Concordate zu Stande (1447). Die Deutschen leisteten Eugen und seinem Nachfolger die Obedienz. Nicolaus V. erhob daher im Jahre 1448 den Cusa zum Cardinal mit dem Titel S. Petri ad vincula und übertrug ihm 1450 das Bisthum Brixen, welches eines kräftigen Vorstehers wohl bedurfte. Doch ward Cusa auch späterhin von Nicolaus V., sowie von dessen Nachfolgern Calixt III. und Pius II. zu den wichtigsten und ehrenvollsten Sendungen verwendet. Nach der Uebernahme seines Bisthums erhielt er vom Papste den Auftrag, den Jubiläumsablass in Deutschland zu verkünden und die Reformation der Klöster und des Klerus vorzunehmen. Er trat diese schwierige Mission zu Anfang des Jahres 1451 an, und durchzog die wichtigsten Städte Frankens, Norddeutschlands und Sachsens. Bei der Ablassverkündung hielt sich Cusa genau an die kirchliche Lehre und drang auf wahren Bussgeist. Die Reformation der Klöster und des Weltclerus suchte er mit aller Kraft durchzuführen und vermied deshalb allen Prunk, um auch durch sein Beispiel zu wirken. Leider hatten seine Bemühungen nicht überall den gewünschten Erfolg. Auch mit den hussitischen Böhmen hatte er Auftrag zu unterhandeln, doch seine Bemühungen, sie in die Kirche zurückzuführen, waren umsonst. Erst nach Vollendung dieser Aufträge konnte er 1452 sein Bisthum Brixen antreten. Hier warteten seiner neue Leiden und Kämpfe. Nur mit Mühe konnte er sich die Anerkennung von Seite des Erzherzogs Sigmund, des Schirmherrn der Brixener Fürstbischöfe, und des Domcapitels verschaffen. Als er dann in seinem Bisthume zu reformiren anfing, wendeten sich die Unzufriedenen an Sigmund, und so wurde er am Ostertage des Jahres 1460 von den Soldaten Sigmunds zu Bruneck überfallen und in gefänglichen Gewahrsam gebracht. Nur durch Versprechung grosser Summen konnte er seine Loslassung bewirken. Pius II. belegte zur Strafe hiefür den Erzherzog mit Bann und Interdict, worauf Cusa, um den Frieden zu vermitteln, nach Rom reiste. Der Streit endete damit, dass Sigmund Abbitte und Ersatz leisten musste. Als Pius II. auf den Fürstentag von Mantua ging, ernannte er den Cusa zum Statthalter von Rom. Der Papst bemühte sich in Mantua, einen Kreuzzug gegen die Türken in's Leben zu rufen, und auch Cusa suchte an diesen Verhandlungen wenigstens geistigerweise Theil zu nehmen, indem er als Governatore von Rom eine Schrift: „De cribratione Alchorani“ schrieb. Dieses Werk (Sichtung, Reiterung des Coran) ist eine Widerlegung der im Coran enthaltenen Irrthümer und eine Apologie des Christenthums. Papst Pius benützte dieses Buch seines gelehrten Freundes in jenem merkwürdigen Sendschreiben, wodurch er den Sultan Mahomed zum Christenthum zu bekehren versuchte. Die Rückkehr in seine Diöcese war dem Cusa nicht mehr vergönnt. Er starb den 11. August 1464 zu Todi in Umbrien auf einer Begleitungsreise des kreuz-

fahrenden Papstes, welcher ihm drei Tage später im Tode nachfolgte [1]).

Trotz dieses vielbewegten, leiden- und thatenreichen Lebens fand Nicolaus von Cusa noch Musse zu vielen und tiefgedachten wissenschaftlichen Arbeiten. Die Wissenschaft war ihm Erholung und Erfrischung während und nach den Anstrengungen des äussern Lebens. Fast kein Gebiet menschlichen Wissens war ihm fremd. Er besass eine für jene Zeit bewundernswerthe Kenntniss der griechischen und hebräischen Sprache. Auch des Arabischen war er kundig. Nicht nur in der Theologie und Philosophie, sondern auch in der Mathematik und Astronomie suchte sich Cusa neue Bahnen zu brechen. Schon auf dem Concil zu Basel beschäftigte ihn die Verbesserung des Calenders, deren Nothwendigkeit er in einer besondern Schrift „De reparatione Calendarii" darlegte. Ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden, dass Cusa auf's Bestimmteste die Bewegung der Erde lehrte. Das hundert Jahre später erschienene welthistorische Werk des Kopernikus, worin einer mehr als tausendjährigen Meinung der Stab gebrochen wurde, ist eine systematische Ausbeutung der Cusanischen Sätze, und es wird nicht ohne Grund angenommen, dass Kopernikus die Werke des Cusaners benützte.

Leider sind nicht alle Werke Cusa's auf uns gekommen. Diejenigen, welche wir besitzen, sind folgende: Das Werk „De docta ignorantia" ll. 3., eine Art Kritik der Erkenntniss; die „Apologia doctae ignorantiae," eine Vertheidigung des vorhergenannten Werkes gegen die Angriffe eines gewissen Johannes Venchus; „De conjecturis ll. 2.", welche sich gleichfalls mit der menschlichen Erkenntniss beschäftigen; das Buch „De filiatione Dei," der „Dialogus de genesi," eine Untersuchung über das höchste Princip der Dinge; „Idiotae de sapientia, de mente und de staticis experimentis ll. 4., eine Unterredung, worin ein Orator und ein Philosoph von einem gemeinen Manne über die wahre Weisheit, über die Natur des menschlichen Geistes und über Mechanik belehrt werden; das Buch „De visione Dei;" der „Dialogus de pace seu concordantia fidei," d. h. über die Uebereinstimmung, welche aus den verschiedenen Religionen wie ein gewisser Einklang hervortöne; ferner „Cribrationis Alchorani ll. 3.;" „De ludo globi ll. 2.," ein Gespräch über ein von Cusa ersonnenes Spiel mit einer Kugel, um daran das Verhältniss der Geisterwelt zu Christus zu veranschaulichen; das „Com-

1) Nach *Mey* im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Art. „Nicolaus von Cusa." Vgl. über den Cusaner: *Scharpff*: „Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa," Mainz 1843. — *Düx*: „Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit," Würzburg 1847. — Ueber seine Philosophie im Besondern schrieb: *Clemens*, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847. Diese Schrift werden wir im Folgenden zu unserer Darstellung mitunter beiziehen.

pendium," eine kurze Darstellung allgemeiner Principien; der „Dialogus de Possest," eine theologisch-philosophische Abhandlung über den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins; „Liber de beryllo," worin Cusa dem in der philosophischen Speculation weniger Geübten gleichsam eine geistige Brille (beryllus, ein weisser, durchsichtiger Stein, welcher geschliffen als Brille gebraucht wurde) in die Hand geben will, um schwierigere Lehren leichter erkennen zu können; „De dato patris luminum;" „Libellus de quaerendo Deum," eine Meditation über die Weise, Gott zu suchen; „De venatione sapientiae," eine Zusammenfassung der Beute, welche Cusa in seinen verschiedenen Lebensperioden auf dem Gebiete der Philosophie gemacht hatte; „De apice theoriae;" endlich „Excitationum ll. 10.," eine Sammlung von Vorträgen und Meditationen über einzelne Texte der heiligen Schrift. Dazu kommen dann noch ausser den sieben Briefen („Septem epistolae") die mathematischen Schriften Cusa's, wovon die wichtigste ist die Abhandlung „De mathematicis complementis," ein Versuch, des Cirkels Viereck zu finden; dann das „Complementum theologicum," worin die Bedeutung der Mathematik für die Theologie und der Nutzen ihrer Anwendung für die Philosophie überhaupt nachgewiesen wird; und endlich das grosse Werk: „De concordantia catholica," von welchem schon oben die Rede gewesen ist.

Indem wir nun nach Vorausschickung dieser allgemeinen Prämissen auf das Cusanische Lehrsystem selbst übergehen, haben wir vor Allem den Standpunkt in's Klare zu stellen, welchen Cusa in seiner Speculation dem christlichen Glauben gegenüber einnimmt, um uns dadurch den Weg in das Innere seines Systems zu bahnen.

§. 9.

Soll der Mensch zur reinen Erkenntniss der Wahrheit gelangen, dann darf er nicht auf dem Standpunkte der blossen Vernunft stehen bleiben, sondern er muss sich über die Vernunft (ratio) zu erheben suchen. Er muss zu der Einsicht zu gelangen suchen, dass weder das göttliche Wesen selbst, noch die Wesenheiten oder Quidditäten der Dinge durch die Erkenntniss der menschlichen Vernunft in ihrem Ansichsein erreichbar seien; dass vielmehr das göttliche Wesen und alle Wahrheit, welche in demselben begründet ist und von ihm ausgeht, alles menschliche Vernunftwissen übersteige, und dass somit ein Wissen davon dem menschlichen Geiste nicht möglich sei. Gerade darin, dass er zu dieser Erkenntniss kommt, dass er es einsieht, wie dass die reine Wahrheit über allem Wissen erhaben ist, dass er von derselben keine eigentliche Wissenschaft erringen könne, besteht die wahre und rechte Wissenschaft, welche der menschliche Geist sich aneignen kann und soll. Wissen, dass er die reine Wahrheit in ihrem Ansichsein nicht wisse und nicht wissen könne, das ist die höchste

Weisheit des Menschen. Darum muss das höchste, das wahre Wissen des Menschen als „gelehrte Unwissenheit," als „docta ignorantia" bezeichnet werden [1]). Gerade darin besteht der Fehler der gewöhnlichen Theologie, dass sie sich auf diesen Standpunkt des gelehrten Nichtwissens nicht zu erheben vermag. Fast alle Theologen beschäftigen sich blos mit gewissen positiven Traditionen und ihren Formen, und meinen, dann seien sie wirklich Theologen, wenn sie so sprächen, wie Andere, welche sie als Auctoritäten betrachten. Von dem Standpunkte der „docta ignorantia," welche doch der Standpunkt der eigentlichen und wahren Wissenschaft ist, findet sich bei ihnen keine Spur [2]).

Nun entsteht aber die Frage: Wodurch ist denn die Erhebung des menschlichen Geistes auf diesen Standpunkt der wahren Erkenntniss bedingt? Die Antwort auf diese Frage wird sich von selbst ergeben, wenn wir bedenken, dass nach den Worten der heiligen Schrift alles Licht von Gott kommt. Sollen wir Gott wahrhaft erkennen, dann muss er sich uns selbst zeigen; aus uns allein vermögen wir ihn nicht zu finden [3]). Allerdings liegt in unserm Verstande von Natur aus die Möglichkeit, die Fähigkeit, zur reinen Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen; aber diese Möglichkeit, diese Potenz muss, wenn sie ihr Ziel erreichen soll, in Act gesetzt und diese Actuation muss bewirkt werden durch das Einstrahlen des Lichtes des göttlichen Wortes in unsern Geist [4]). Das Princip aller wahren Erkenntniss ist also das göttliche Licht, und zwar nicht blos objectiv, in so fern in Gott allein alle Wahrheit erkannt werden kann, weil sie in ihm begründet ist und von ihm ausgeht, sondern auch subjectiv, in so fern nämlich das in unsern Geist einstrahlende göttliche Licht die Erkenntniss der Wahrheit in

---

1) De docta ignorantia, l. 1. c. 1. c. 3. l. 2. c. 2. Supra nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit. De possest, fol. 181 p. 1. Docta ignorantia est perfecta scientia. Apol. doct. ignor. fol. 89. p. 2. Non est scientia, qua quis credit se scire, quod scire nequit, ibi scire est scire, se non posse scire.

2) Apol. doct. ignor. fol. 34. p. 2. Versantur enim pene omnes, qui ad theologiae studium se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui, ut alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae. Sed qui per doctam ignorantiam de auditu ad visum mentis transferuntur: ii, certiori experimento scientiam ignorantiae se gaudent attigisse.

3) De quaerendo Deum, fol. 199. p. 2.

4) De dato patris luminum, c. 5. fol. 196. p. 2. Habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu existens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur. De possest, fol. 178. p. 1. Nisi posse videre deducatur in actum per ipsum, qui est actualitas omnis potentiae per sui ostensionem, non videbitur (Deus).

uns actu hervorbringt. Sollen wir Etwas sinnlich erkennen, so ist dazu ein doppeltes Licht erforderlich; das äussere Licht nämlich, welches uns den Gegenstand sichtbar macht, und ein inneres Licht, nämlich das Licht der Vernunft, welches durch die Sinne den Gegenstand uns zur Erkenntniss bringt. So auch in unserm Falle. Das Licht Gottes strahlt ausser uns alle Wahrheit aus, wie das sinnliche Licht alle Farben bedingt, und wir können somit die Wahrheit nur erkennen in Gott und durch Gott. Ebenso muss aber auch das göttliche Licht in unsern Geist einstrahlen, damit durch dasselbe in uns die Erkenntniss der Wahrheit hervorgebracht werde, in ähnlicher Weise, wie das Licht der Vernunft in den Sinn einstrahlen muss, um die sinnliche Erkenntniss zu Stande zu bringen [1]). Und wie es dann eigentlich nicht der Sinn ist, welcher erkennt, sondern die Vernunft, welche durch den Sinn erkennt, so ist es auch in der höhern Erkenntniss nicht so fast unser Geist, welcher erkennt, sondern es ist vielmehr das Licht des göttlichen Wortes, welches in unserm Verstande und durch denselben erkennt. Wie daher alles Sein von Gott abhängt und durch ihn beursacht ist, so auch alles Erkennen. Die Erhebung des Geistes zur „docta ignorantia“ ist ohne das göttliche Licht nicht möglich [2]).

Verhält sich aber das also, dann muss sich daran von selbst die weitere Folge anschliessen: welches ist denn jenes Licht des göttlichen Wortes, das unsern Geist erkenntnissfähig macht? — Es ist dasselbe nach Cusa kein anderes, als das Licht der göttlichen Gnade, das übernatürliche Licht des göttlichen Geistes, das Licht des Glaubens. Durch das Licht des Glaubens, sagt Cusa, wird der Verstand erleuchtet, damit er sich über die blosse Vernunft erhebe zur Ergreifung der reinen Wahrheit [3]). Wie durch das Wort des Lehrers der

---

1) De quaerendo Deum, fol. 198. p. 2 sqq.

2) Ib. fol. 199. p. 1. In lumine Dei est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamvis ipse sit ignotus nobis, nonnisi in lumine ejus, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci.

3) De dato patr. lum. c. 5. fol. 196. p. 2. Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei, per quod intellectus illuminatur, ut supra rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. Et quia intellectus hoc lumine ducitur ut credat se posse attingere veritatem, quam tamen adjutorio rationis, quae est quasi instrumentum ejus, attingere nequit, et sic infirmitatem seu caecitatem, ob quam baculo rationis innitebatur, quodam conatu sibi divinitus indito linquit, et per se incedere posse (studet), in verbo fidei fortificatus ducitur indubia spe assequendi promissum ex stabili fide, quod amoroso cursu festinanter apprehendit. Et haec est illuminatio apostoli, qui absque haesitatione credentem et postulantem sapientiam consecuturum annunciat. De quaerendo Deum, fol. 199. p. 2.



Verstand des Zöglings erleuchtet und zur actuellen Erkenntniss gebracht wird, so muss auch unser Verstand durch das Einsprechen des göttlichen Wortes erleuchtet werden zur Erkenntniss der Wahrheit; dieses Einsprechen des göttlichen Wortes aber vollzieht sich im Lichte des Glaubens[1]). Das blosse Vermögen zur Erkenntniss, welches dem Verstande von Natur aus innewohnt, muss, wie bereits erwähnt, durch die Selbstoffenbarung des göttlichen Lichtes an den Geist actuirt werden; dieses göttliche Licht ist aber kein anderes, als das Licht der Gnade, das Licht des Glaubens[2]). So wohnt der Geist der Wahrheit durch den Glauben dem Geiste des Menschen inne, und verleiht ihm, dem Blindgebornen, das Gesicht, damit er die Wahrheit schauen könne[3]).

Daraus ist ersichtlich, dass nach Cusa der Glaube zur reinen Erkenntniss der Wahrheit, welche als solche die einzig wahre Erkenntniss ist, unumgänglich nothwendig sei. Die Wahrheit, sagt er deshalb, ist allein durch den Glauben erreichbar; aus eigener Kraft vermögen wir zu derselben nicht zu gelangen[4]). Der Glaube Christi erhebt unsern Geist über sich selbst, er übersteigt die blosse Natur und führt uns in die Gemeinschaft Gottes[5]). Wer nicht glaubt, der kann nicht emporsteigen zur reinen Erkenntniss Gottes; er hat sich selbst gerichtet, er hat sich selbst den Weg dazu abgeschnitten. Denn der Glaube ist es, welcher den Menschen auf diesen Weg stellt. Und eben in dem Grade, in welchem der Mensch glaubt, in demselben Grade kann er auch zur Vollkommenheit der Erkenntniss sich erheben[6]). Wie der Schüler ohne Voraussetzung des Glaubens an den Lehrer keine Disciplin zu erlernen vermag, so gelangen auch wir nicht zur Erkenntniss

1) De dato patr. lum. c. 1.

2) De filiatione Dei, fol. 65. p. 1. De possest, fol. 178. p. 1.

3) De possest, fol. 178. p. 1 sq. Spiritus veritatis est virtus illuminativa caeci nati, qui per fidem visum acquirit.

4) Excitt. l. 3. Ex serm. „In nomine Jesu" fol. 51. p. 1. Veritas non aliter, quam fide attingitur; nam fides est veritas revelata, quae in humilitate apprehensionis recipitur, licet conatu ex nostris viribus elicito non attingatur.

5) De possest, fol. 178. p. 2. Intelligo, fidem superare naturam, et non esse Deum alia fide visibilem, quam fide Christi, qui cum sit verbum Dei omnipotentis et ars creativa, dum spiritui nostro ipsam per fidem recipienti illabitur, supra naturam elevat in sui consortium spiritum nostrum, qui non haesitat propter inhabitantem in eo spiritum Christi, et ejus virtute, supra omnia ut verbum imperiale ferri.

6) De filiat. Dei, fol. 65. p. 1. Et haec est sufficientia ipsa, quam ex Deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini Verbi in actu apud credentes. Qui enim non credit, nequaquam ascendet, sed seipsum judicavit, ascendere non posse, sibi ipsi viam praecludendo. Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem scandere, quantum ipsa credit.

der göttlichen Wahrheit ohne Voraussetzung des Glaubens[1]). Der Glaube ergänzt den Defect der Natur[2]). Der Mensch muss seiner eigenen Kraft misstrauen; er muss rückhaltslos sich dem Glauben in die Arme werfen, und dann, wenn er diesem Glauben in der Liebe auch noch seine Vollendung gegeben hat, möge er Gott bitten, dass er ihn weiter führe in der Erkenntniss; Gott wird ihm das Verlangte nicht abschlagen[3]).

Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich nun das Wesen des Glaubens von selbst. Cusa definirt den Glauben im Anschlusse an Raymundus Lullus, auf dessen Auctorität er sich beruft, in folgender Weise: „Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates objectivae, quas intellectus attingere non potest[4]).“ Der Glaube ist in so ferne Sache des Willens, als es vom Willen abhängt, zu glauben oder nicht zu glauben; das Subject des Glaubens, in wie fern er als Tugend gefasst wird, ist aber doch der Verstand, welcher eben durch den Willen mit der Form des Glaubens ausgestattet wird, indem der Wille den Glauben annimmt[5]).

Ist aber der Glaube ein Habitus des Verstandes, so ist er als solcher der Anfang, die Grundlage, der Ausgangspunkt aller Erkenntniss, alles Wissens[6]). Er ist die Potenz dazu, dass der Verstand zur Erkenntniss, zum Wissen desjenigen gelange, was er glaubt[7]). Werden ja in jeder Forschung gewisse Principien als erste vorausgesetzt, welche durch den Glauben allein ergriffen werden, und von welchen dann die Forschung ausgeht, um aus ihnen zum Verständniss des zu Erforschenden zu gelangen. Es ist ja nicht möglich, eine wissenschaftliche Erkenntniss von irgend Etwas zu erlangen, ohne das zu glauben, vermittelst dessen jene Erkenntniss erlangt wird. Daher geht der Glaube der speculativen Erkenntniss voran, nach den Worten des Propheten: „Nisi credideritis, non intelligetis.“ Der Glaube beschliesst in sich alles Erkennbare; und das Verständniss, das Wissen, ist des Glaubens Entfaltung. Das Wissen wird durch den Glauben gelenkt, und der Glaube wird durch das Wissen erweitert. Wo daher kein gesunder Glaube, da ist kein richtiges Verständniss; denn zu was für Schlüssen

1) Excitt. l. 4. Ex serm. „Confide filia“ fol. 70. p. 1. Nonne per fidem, quam habemus, quum instrui literis aut alia arte debeamus, accedimus ad magistrum, rudes et indocti? Et sublata fide nunquam caperemus disciplinam. Ante omnem perceptionem praecedit fides, neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem, sicut scribitur: „Nisi credideritis, non intelligetis.“

2) De possest, fol. 178. p. 2. — 3) Ibd. l. c.

4) Excitt. l. 2. Ex serm. 4. „Fides autem cath. haec est.“ fol. 26. p. 1.

5) Excitt. l. 9. Ex serm. „Sic currite.“ fol. 167. p. 2.

6) De docta ignor. l. 3. c. 11. Fides initium intellectus.

7) Excitt. l. 10. Ex serm. „Alleluja, veni S. Spir.“ fol. 184. p. 2. Fides est potentia, ut intellectualis natura ad id pertingat, quod credit.

der Irrthum in den Grundsätzen führen müsse, ist leicht einzusehen[1]). Und so ist denn der Glaube der Keim, aus welchem die wahre Erkenntniss hervorspriesst; und während der Geist aus sich allein hienieden nicht in die Region der docta ignorantia als des wahren Wissens sich zu erheben vermag, weil er immer nur auf dem Wege der Vernunft vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet und in blossen Symbolen sich bewegt, eröffnet ihm dagegen der Glaube den Weg in jene Region, wo alle Symbole wegfallen und die reine Wahrheit in der „gelehrten Unwissenheit" sich dem Geiste aufschliesst[2]).

§. 10.

Betrachten wir nun diese ganze Theorie des Glaubens näher, so sehen wir leicht, dass auf denselben hier im Interesse der Erkenntniss ein sehr bedeutendes Gewicht gelegt wird. Der Glaube ist unbedingt nothwendig für die Erkenntniss der Wahrheit, und zwar der Wahrheit überhaupt; denn ohne den Glauben können wir ja zu jener „docta ignorantia" nicht gelangen, welche allein Erkenntniss der reinen Wahrheit ist. Wenn nach der oben gegebenen Definition des Glaubens der Zweck desselben die „Restauratio" jener objectiven Wahrheiten ist, welche der Verstand aus sich nicht zu erreichen vermag, so wissen wir ja, dass der Verstand gar keine objective Wahrheit zur reinen und lautern Erkenntniss bringen kann ohne das Licht des Glaubens. Die Tragweite des Glaubens wird somit hier offenbar weiter ausgedehnt, als recht ist, weil dem Verstande ohne den Glauben die Erkenntnissfähigkeit überhaupt abgesprochen wird. Aber eben dadurch wird auf der andern Seite die reine Uebernatürlichkeit des Glaubenslichtes sehr beeinträchtigt, wenn nicht geradezu aufgehoben. Ist nämlich der Verstand ohne den Glauben nicht erkenntnissfähig, dann ist das Glaubenslicht die Ergänzung der intellectuellen Natur des Menschen, wie denn Cusa diesen Satz in der That formel ausspricht[3]); mit andern Worten: das Glaubenslicht ist dann ein „naturae debitum;" die reine und volle Uebernatürlichkeit desselben lässt sich auf diesem Standpunkte nicht mehr halten. Darum bezeichnet denn auch Cusa jenes göttliche Licht, welches alle unsere Erkenntniss bedingt, und welches er sonst überall als Gnadenlicht hinstellt, andererseits auch

1) De docta ignor. l. 3, c. 11. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam necesse est credere iis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Esaias: „Nisi credideritis, non intelligetis." Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas, qualem conclusionem subinferant, manifestum est. — 2) Ib. l. c. — 3) De possest, fol. 178. p. 2.

wieder als jenes Licht, „welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt," also als das eigentliche Vernunftlicht, ohne welches der Mensch nicht actu vernünftig wäre [1]). — Eine solche Fassung des Glaubens konnte aber dann wiederum nicht ohne andere weittragende Folgen bleiben. Ist der Glaube eine Ergänzung der Vernunft als solcher, so zwar, dass diese ohne jenen gar nicht erkenntnissfähig wäre, dann kann er nur gefasst werden als eine vorläufige Disposition der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit; er hat dann seinen wesentlichen Zweck in der intellectuellen Erkenntniss, und ist nur darum im Menschen vorhanden, um ihn zu dieser intellectuellen Erkenntniss zu disponiren. Darum tritt er uns denn auch in Cusa's Lehre entgegen als eine blosse Anticipation des Wissens; er wird verglichen mit den ersten Principien, von welchen alle Vernunftforschung ausgeht; es wird gesagt, dass er die Complication alles Wissens sei, während das Wissen selbst als die Explication des Geglaubten hingestellt wird. Und diese Explication des Geglaubten im Wissen ist dann eine allgemeine; es ist keine Wahrheit davon ausgeschlossen; die Mysterien des Christenthums, die göttliche Trinität, die Incarnation, u. s. w. werden von Cusa in derselben Weise im Wissen explicirt, wie jene Wahrheiten, welche man gewöhnlich als Vernunftwahrheiten bezeichnet. Es wird zwischen beiden in ihrer Beziehung zu unserer Erkenntniss kein Unterschied gemacht. So wird denn in Folge davon die gesammte speculative Forschung Cusa's eine rein aprioristische; die Construction seines Systems ist eine rein synthetische; aus den Principien seines Systems heraus sucht Cusa alle Lehrsätze des Christenthums und der Vernunft als nothwendig zu erweisen. Er steht in dieser Beziehung auf gleichem Standpunkte, wie sein Vorgänger Raymundus Lullus, nur dass er im materiellen Theile seiner Lehre theilweise mit andern Ideen operirt, als dieser, da er einzig und allein die mystische Theologie des Areopagiten und seiner Nachfolger für berechtigt hält. Sein Standpunkt ist mithin der einer mystischen Theosophie, wie er diesen Standpunkt von den Gewährsmännern, auf welche er sich stets beruft, zunächst von den „deutschen Mystikern" überkommen hatte. Darum schillern denn auch, wie bereits erwähnt, die neuplatonischen Ideen in seinem Systeme überall hindurch und verleihen demselben einen dem des erigenistischen Systems ganz analogen Charakter.

---

1) Excitt. l. 5. Ex serm. 2. „Verbum caro factum est" fol. 80. p. 1. Verbum, vita et lux idem significant in hoc evangelio. Unde λογος, quia ratio, est vita et lux. Ratio enim illuminat, et intellectum dat parvulis. Dicit, quod Verbum erat lux vera. Nam est lux per se, non ab alio esse lucis habens, et ita est lux illuminans omnem hominem; nam non est aliud lumen rationis omnis hominis, qui venit in hunc mundum, nisi illuminatio lucis illius. Ex quo habes, animam rationalem dependere ab illa luce aeterna, a qua habet omne id, quod est.... Et anima rationalis non est lux illa.... sed est illuminatio illius.



Gehen wir weiter. Wie schon erwähnt, ist das göttliche Wesen so hoch erhaben über unserer Erkenntniss, dass wir es in seinem Ansichsein nicht zu erkennen vermögen. Dasselbe gilt aber auch von den Quidditäten oder Wesenheiten der Dinge, überhaupt von allem Intelligibeln. Nur der göttliche Verstand erkennt sich selbst, wie er ist, und erkennt alle Dinge in ihrer reinen und vollen Wahrheit; unser Verstand vermag bis zu dieser Tiefe nicht vorzudringen [1]). Und gerade darin, dass der Verstand zu diesem Bewusstsein der absoluten Erhabenheit aller Wahrheit über seiner Erkenntniss gelangt, dass er es sich selbst begreiflich macht und in sich die Ueberzeugung begründet, dass die Wahrheit in ihrem Ansichsein über all seinem Wissen steht, besteht die docta ignorantia, welche er anstreben soll, weil sie die wahre Weisheit ist, und weil er gerade dadurch am meisten der Wahrheit, wie sie ist, sich annähert [2]). Daraus folgt, dass all unser positives Wissen von Gott und von den Dingen in blossen Conjecturen sich bewege [3]). Alle unsere intellectuelle Erkenntniss, so fern wir in derselben von den Dingen etwas aussagen oder verneinen, und so gewisse Sätze als Wahrheiten aufstellen, ist eine blos conjecturale. Es sind nur Mutmassungen, die wir von den Dingen gewinnen; in den innersten Kern ihres Wesens dringen wir nicht ein. Nur um die Aussenseite, um die Alterität der Einen Wahrheit bewegt sich unsere Erkenntniss; mit diesem conjecturalen Charakter muss sie sich zufrieden geben [4]). Aber doch steht diese conjecturale Erkenntniss nicht ausser Beziehung zu der eigentlichen Wissenschaft, zur „docta ignorantia.“ Vielmehr sollen wir gerade durch diese conjecturale Erkenntniss es uns klar zu machen suchen, wie die Wahrheit in ihrem Ansichsein über all unserer Erkenntniss stehe und allem Wissen sich entziehe. Die conjecturale Erkenntniss soll uns gleichsam die Prämissen darbieten, aus welchen wir auf die absolute Transcendenz der reinen Wahrheit über unserer

---

1) De conjecturis, l. 1. c. 18. Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis, quam intelligibile ipsum. Solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cujus ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter. Non igitur attingitur aliquid uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens existit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur, in aliis autem intellectibus aliter atque varie. De possest, fol. 179. p. 2.

2) De docta ignor. l. 1. c. 3. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua veritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem. l. 2. c. 1. De possest, f. 179. p. 1. Doctior est sciens, se scire non posse.

3) De conject. l. 1. c. 1. Consequens est, omnem humanam veri positionem esse conjecturam. c. 13.

4) Ib. l. c. De possest, fol. 179. p. 2.

Erkenntniss schliessen können und sollen; sie soll uns die Symbole geben, in welchen sich die reine Wahrheit, welche in ihrem Ansichsein uns unerreichbar ist, abspiegelt [1]). Und da ist es denn dann ganz besonders die Mathematik, welche unserer Forschung in dieser Richtung zu Hilfe kommt. Sie bietet uns die geeignetsten Symbole dar, in welchen wir, wenn wir denkend in sie eindringen, die absolute Wahrheit sich abspiegeln sehen. In ihr können wir, wie in aenigmate et speculo, die absolute Wahrheit, welche sich unserm Verstande in ihrem Ansichsein entzieht, erblicken. Sie ist wahrhaftig das „aenigma ad venationem operum Dei.“ Daher haben denn auch alle grossen Männer, wenn sie etwas Grosses ausgesprochen, dasselbe in mathematischen Bildern darzustellen gesucht [2]).

Es ist oben gesagt worden, dass derjenige, welcher zur „docta ignorantia“ gelangen will, über die Vernunft (ratio) sich erheben müsse. Ueber der Vernunft steht der Verstand (intellectus); wer also zu dem gedachten Ziele gelangen will, der muss die Region des blos vernünftigen Erkennens überschreiten und in die Region der reinen Verstandeserkenntniss sich erheben. Es wird gestattet sein, die Frage zu stellen: warum das sich so verhalten müsse. Der Grund davon liegt eben darin, dass das blos vernünftige Denken sich nur um dasjenige bewegt, was unter sich verschieden und getheilt erscheint, also über die Region der Alterität nicht hinaus kommt. Denn da es auf diese Region beschränkt ist, so muss es die Dinge gerade so denken, wie sie sich in der Alterität darstellen, d. h. als getheilt, als verschieden, als entgegengesetzt zu einander; das blos vernünftige Denken kann die Gegensätze nicht ausgleichen, es muss dieselben als unverträglich aus einander halten; für die Vernunft ist das Princip des Widerspruches, das Princip nämlich, dass die Gegensätze sich ausschliessen, das höchste Gesetz [3]). Aber wenn wir zur Erkenntniss der reinen Wahrheit gelangen wollen, dann müssen wir uns auf den Standpunkt der Einheit aller Dinge stellen, weil die Einheit der Grund, die Quelle der Alterität ist; darum müssen wir das blos vernünftige Denken übersteigen und den Verstand allein walten lassen, weil nur dieser im Stande ist, die Einheit der Gegensätze zu erfassen und so auf jenen Punkt sich zu stellen, von welchem aus erst Alles nach seiner reinen und vollkommenen Wahrheit uns einleuchtet [4]). Da tritt dann an die Stelle des discursiven Denkens das rein geistige Schauen, die sim-

---

1) De conject. l. 1. c. 2. Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali, atque posthac clarius quam ipsa alteritatis conjectura, in simplicissima veritatis unitate ejus notitiam intuebimur. De possest, fol. 179. p. 2.

2) De possest, fol. 179. p. 2. sq. — 3) De docta ignor. l. 1. c. 4. De conject. l. 2. c. 1. fol. 51. p. 1. — c. 2. fol. 51. p. 2.

4) De Beryllo, c. 25.

plex intellectio, die visio oder intuitio intellectualis [1]). In diesem reinen und einfachen geistigen Blicke erblicken wir dann die absolute überweltliche Einheit, in welcher die Gegensätze ausgeglichen sind, und erkennen zugleich, dass diese absolute Einheit über all unserm Wissen, über all unserm Begreifen steht. So ist der Verstand das eigentliche Organ der „docta ignorantia." Die Vernunft kann und soll allerdings durch ihr discursives Denken die Symbole, die aenigmata herbeischaffen, in welchen die absolute Einheit, in der alle Wahrheit gründet, sich abspiegelt, und so dem Verstande behilflich sein, um den wahren Standpunkt der Einheit klar zu erfassen und festzuhalten. Weiter aber reicht in der gedachten Richtung ihre Tragweite nicht. Wer die wahre Gotteserkenntniss erlangen will, der muss die blosse Vernunftforschung aufgeben; denn diese verdunkelt in Beziehung auf die Gotteserkenntniss den Geist mehr, als sie ihn aufklärt [2]). Das ist eben der Fehler der gewöhnlichen Theologen, dass sie in ihrer theologischen Speculation blos die Vernunft walten lassen. Auf diesem Wege gelangen sie nie zu jener wahren Gotteserkenntniss, wie sie durch die „docta ignorantia" bedingt und vermittelt ist [3]).

Diese erkenntnisstheoretischen Principien vorausgesetzt, können wir nun in das Innere des Cusanischen Lehrsystems selbst eingehen. Das ganze System zerfällt in drei Theile: in die Lehre von Gott, in die Lehre von der Welt und in die Lehre von Christus. Diese Ordnung wollen wir denn auch in unserer Darstellung befolgen.

§. 11.

Wenn wir Gott denken, lehrt Cusa, so denken wir ihn als das Grösste, über welchem ein Grösseres nicht denkbar ist. Ist aber Gott das Grösste, dann ist er Alles, was sein kann, wirklich; denn würde er etwas sein können, was er nicht wirklich ist, dann wäre er eben nicht mehr das Grösste. Steht aber dieses fest, dann ergibt sich daraus von selbst, dass Gott als das Grösste zugleich auch das Kleinste sei. Denn ist er als das Grösste Alles, was sein kann, wirklich, dann kann er auch nicht kleiner sein, als er ist. Könnte er nämlich kleiner sein, als

---

1) De doct. ign. l. 1. c. 10. Apol. doct. ign. fol. 37. p. 1. Docta ignorantia versatur circa mentis oculum et intellectibilitatem, et hic cessat ab omni ratiocinatione, ut quae ducitur ad visionem. Compend. c. 1. Habemus igitur visum mentalem, intuentem in id, quod est prius omni cognitione.

2) Excitt. l. 2. Ex serm. „Fides autem cath. haec est." fol. 26. p. 2. Volentes ad Dei cognitionem accedere, oportet .... rationes naturales, quae sunt ut lumen putridi ligni in nocte lucentis et in die nihil, abjicere.

3) De conject. l. 1. c. 10. Cum de Deo nos homines rationales loquimur, regulis rationis Deum subjicimus, ut alia de Deo affirmemus, alia negemus, et opposita contradictoria disjunctive applicemus. Et haec est pene omnium theologorum recentiorum via, qui de Deo rationaliter loquuntur.

er ist, dann würde in ihm schon eine Möglichkeit liegen, etwas zu sein, was er nicht ist, und er wäre nicht mehr actu Alles, was sein kann. Was aber nicht kleiner sein kann, als es ist, das ist eben das Kleinste. Folglich ist Gott zugleich das Grösste und Kleinste; diese beiden Gegensätze, welche sich, vom Standpunkte der Vernunft betrachtet, gegenseitig aufheben, fallen in ihm zusammen und sind Eins [1]).

In der That, da jede Untersuchung von einem als gewiss Angenommenen ausgeht, weil das Unbekannte nicht durch dasjenige, welches noch unbekannter wäre, gewusst werden kann, so muss auch die wahre philosophische Forschung von einem Princip ausgehen, welches ein durchaus gewisses, ein von Allen Unbezweifeltes und Vorausgesetztes ist, welchem keine gesunde Vernunft widersprechen kann. Ein solches Princip ist der Satz: dass das Unmögliche nicht wird [2]). Halten wir nun diesen Satz fest, so ist es klar, dass Alles, was wirklich ist, sein *kann*, *möglich* ist, weil eben das, was nicht sein kann, was unmöglich ist, nicht werden kann. Aber diese Möglichkeit kann sich nicht selbst in's Sein übersetzen; denn sie müsste ja in diesem Falle wirklich sein, bevor sie wirklich ist. Der Möglichkeit muss also die Wirklichkeit vorausgehen, durch welche das Mögliche in's Sein eingeführt werden kann. Diese der Möglichkeit vorausgesetzte Wirklichkeit muss aber gleichfalls möglich sein; denn wäre sie nicht möglich, so könnte sie nach dem vorausgesetzten Princip nicht wirklich sein. Damit wäre also gesagt, dass die Möglichkeit zugleich später und zugleich früher sei als die Wirklichkeit. Und doch kann sie weder das eine noch das andere sein; sie kann nicht früher sein, weil sie sich nicht selbst in's Dasein umsetzen kann, und sie kann nicht später sein, weil es ohne Möglichkeit keine Wirklichkeit gibt. Daraus folgt, dass in dem ersten Princip Möglichkeit und Wirklichkeit schlechterdings in Eins zusammenfallen, und ganz und gar eins und dasselbe sind [3]). Man kann daher das erste Princip mit Recht mit dem Ausdrucke „Possest“ bezeichnen, in welchem diese absolute Coincidenz und Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Können und Sein ausgedrückt wird [4]). Fällt aber in Gott Möglichkeit und Wirklichkeit in Eins zusammen, dann ist Gott Alles, was sein kann, wirklich. Er ist also das Grösste, weil alle und jede Möglichkeit in ihm Wirklichkeit ist. Er kann nicht grösser sein, als er ist; er ist das un-

---

1) De doct. ignor. l. 1. c. 4. Maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest majus esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est hujusmodi, manifestum est, minimum maximo coincidere.

2) De venat. sap. c. 2. — 3) De possest, fol. 175. p. 1. — 4) Ib. fol. 176. p. 1. Cf. De venat. sap. c. 3.



endlich Grosse. Er ist aber zugleich auch das Kleinste; denn weil jede Möglichkeit in ihm zugleich Wirklichkeit ist, so kann er nicht kleiner sein oder kleiner werden, als er ist; er ist also auch das unendlich Kleine. Das unendlich Grosse ist in ihm zugleich das unendlich Kleine, und umgekehrt [1]).

Daraus folgt, dass in Gott als dem ersten und höchsten Princip alle Gegensätze zusammenfallen und aufgehoben sind, ja, dass wir Gott gerade als dasjenige Sein zu fassen haben, in welchem die Gegensätze in Eins zusammenfallen. Eben weil Gott unendlich ist, darum ist er die Einheit aller Gegensätze. *Weil* er das unendlich Grosse ist, ist er auch das unendlich Kleine, und umgekehrt. Jedes endlich Grosse kann grösser oder kleiner sein, als es ist; das unendlich Grosse dagegen kann nicht grösser, aber auch nicht kleiner sein, als es ist; es ist zugleich das Grösste und Kleinste. Und in gleicher Weise ist Alles, was sich entgegengesetzt ist, was sich gegenseitig ausschliesst, in Gott eine untheilbare, unterschieds- und gegensatzlose Einheit. Gott steht daher über aller Bejahung und Verneinung; er ist all das, als was wir ihn denken, eben so sehr, als er es nicht ist; und er ist all das, was wir von ihm negiren, ebenso gut, als er es nicht ist [2]). Er geht jedem Unterschiede, jedem Widerspruche voran, und ist über jeden Unterchied, über jeden Gegensatz erhaben. In Gott ist Alles dasselbe; er ist die absolute Einfachheit, die absolute Identität (identitas absoluta), das Selbige schlechthin [3]).

So wahr es nun aber ist, dass Gott als der Unendliche über allem Unterschiede, über allem Gegensatze steht, so wenig ist Gott in dieser seiner absoluten Transcendenz für unsere Vernunft erreichbar. Denn wie wir schon wissen, kann unsere Vernunft die Gegensätze nicht in Eins vereinigen, sondern muss sie vielmehr nothwendig als sich ausschlies-

---

1) De possest, fol. 175. p. 2.

2) De doct. ignor. l. 1. c. 4. Et hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima enim quantitas est maxime magna; minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum, subtrahendo intellectualiter magnum et parvum: et clare conspicis, maximum et minimum coincidere. Ita enim maximum est superlativus: sicut minimum superlativus. Igitur absoluta quantitas non est magis maxima, quam minima: quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter. Oppositiones igitur his tantum, quae excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt; maximo absoluto nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacunque oppositione, ut in maximo minimum coincidat: tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem, et omne id, quod concipitur esse, non magis est, quam non est. Et omne, quod concipitur non esse, non magis non est, quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum, et ita maxime hoc, quod est minime ipsum. De conject. l. 1. c. 7.

3) De visione Dei, c. 13. De genesi, fol. 70. p. 1.

sende Gegensätze denken. Gott ist daher über aller unserer begrifflichen Erkenntniss erhaben; unter keinem Begriffe lässt sich das Unendliche denken, mit keinem Namen lässt es sich aussprechen; denn so wie wir unsere Begriffe, unsere Namen auf dasselbe anwenden, ziehen wir es in den Bereich des Unterschiedes und des Gegensatzes herab, während es doch als absolute Einheit aller Gegensätze über jedem Unterschiede, über jedem Gegensatze erhaben ist[1]). Allerdings ist Gott als das Unendliche das am meisten Intelligible; aber wie die Sonne, obgleich sie an sich am meisten sichtbar ist, dennoch das Auge, welches sich auf sie hinrichtet, durch die Fülle ihres Lichtes erblinden macht, und so als das an sich zumeist sichtbare, doch dem Auge am wenigsten sichtbar ist, so verhält es sich auch hier. Obgleich das Unendliche das am meisten Intelligible ist, so tritt doch die menschliche Erkenntnisskraft, wenn sie sich demselben zuwendet, in Finsterniss und Dunkelheit ein, weil sie die Fülle des intelligibeln Lichtes, welches vom Unendlichen ausströmt, nicht fassen, nicht ertragen kann. Und gerade dieses Erblinden des Geistes im Hinblicke auf das Licht des Unendlichen ist die wahre und rechte Erkenntniss desselben[2]). Wenn der Mensch über die blosse Vernunfterkenntniss sich erhebt; wenn er den einfachen Blick seines Verstandes auf das Göttliche richtet, alle Vielheit und allen Unterschied fallen lässt, und dann sieht, wie dass das Göttliche über allem Gegensatze steht, wie es weder Eins noch nicht Eins, weder einfach noch nicht einfach u. s. w. ist, dann ist er zum wahren Geheimniss der Gotteserkenntniss vorgedrungen[3]). Dann hat er die Ueberzeugung gewonnen, dass das Unendliche über allem Wissen stehe, er weiss, dass er dasselbe nicht wissen könne; kurz er hat den Standpunkt der „docta ignorantia“ gewonnen; er ist in jene Finsterniss und Dunkelheit eingetreten, welche für ihn die wahre Erkenntniss ist, weil sie über dem Wissen steht[4]).

---

1) De doct. ignor. l. 1. c. 4. Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.

2) Apol. doct. ignor. fol. 86. p. 2. De visione Dei, c. 6.

3) De conject. l. 1. c. 7. Si cuncta alia separasti, et ipsam solam inspicis (unitatem), si aliud nunquam aut fuisse, aut esse, aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abjicis atque respectum, et ipsam simplicissimam unitatem tantum subintras, ita, ut eam non potius simplicem quem non simplicem, non potius unam, quam non unam comprobes, arcana omnia penetrasti.

4) De doct. ignor. l. 1. c. 17. Sublata ab omnibus entibus participatione re-

Allein obgleich das Unendliche als absolute Einheit aller Gegensätze über unserer begrifflichen Erkenntniss steht, und nur durch den einfachen Blick unsers Verstandes gleichsam in einer momentanen Entzückung als das Unerkennbare erreicht wird [1]: so lassen sich doch, wenn wir in den Bereich unserer conjecturalen Erkenntniss herabsteigen, solche Analogien finden, welche das Princip der Einheit aller Gegensätze unserer Vernunft näher zu bringen, und so die Ueberzeugung davon in uns zu befestigen geeigenschaftet sind. Besonders bietet die Mathematik uns solche Analogien dar [2]. Was ist z. B. sich entgegengesetzter, als der spitze und der stumpfe Winkel? Und doch fallen sie, als unendlich gedacht, in Eins zusammen. Denn unendlich spitz ist nur jener Winkel, spitzer als welcher keiner sein kann; und unendlich stumpf ist nur jener, mehr als welcher keiner den rechten Winkel übertreffen kann. Da nun, so lange die beiden Linien, welche den spitzen Winkel bilden, nicht zusammenfallen, immer noch ein spitzerer Winkel, und so lange der stumpfe Winkel nicht gleich zweien rechten ist, immer noch ein stumpferer Winkel möglich ist, so fallen sowohl in dem unendlich spitzen, als in dem unendlich stumpfen Winkel die sie bildenden Linien in der geraden Linie zusammen. Während also der spitze und stumpfe Winkel, an und für sich genommen, sich entgegengesetzt sind, sind sie, als unendlich gedacht, einander nicht mehr entgegengesetzt, sondern fallen in der geraden Linie in Eins zusammen [3]. Analog verhält es sich mit der Kreislinie und mit der geraden Linie. Beide sind an sich einander entgegengesetzt. Aber es ist klar, dass, wenn man eine Tangente zum Kreise zieht, die Kreislinie, je grösser der Kreis wird, sich immer mehr jener geraden Linie annähert. Denkt man sich also den Kreis als unendlich, d. h. als so gross, dass er nicht mehr grösser sein kann, so sieht man leicht, dass dann seine Umfangslinie mit jener geraden Linie zusammenfallen müsse. So ist die Kreislinie, als unendlich gefasst, zugleich gerade Linie, und ebenso ist die gerade Linie, als unendlich gefasst, Kreislinie. Die Gegensätze fallen zusammen [4]. Ja selbst das Dreieck und die gerade Linie fallen, als unendlich genommen, zusammen. Denn in einem unendlich grossen Dreieck müssen die drei Linien, aus welchen es besteht, unendlich sein. Sind sie es aber, dann ist der Vertikal-

---

manet ipsa simplicissima entitas, quae est essentia omnium entium. Et non conspicimus ipsam talem entitatem nisi in doctissima ignorantia, quoniam cum omnia participantia entitatem ab animo removeo, nihil remanere videtur. Apol. doct. ignor. fol. 36. p. 2. Unde sola docta ignorantia, seu comprehensibilis incomprehensibilitas, verior manet via, ad Deum transcendendi. De vis. Dei, c. 9. f. 103. p. 2. c. 13. f. 105. p. 1 sq.

1) Apol. doct. ignor. fol. 36. p. 2. — 2) De possest, fol. 179. p. 2. De doct. ignor. l. 1. c. 11. — 3) De Beryllo, c. 8. c. 9. — 4) De docta ignor. l. 1. c. 13.

Winkel unendlich stumpf, und es muss daher die ihm gegenüberliegende Linie mit den beiden Linien, welche den Vertikalwinkel selbst bilden, zusammenfallen. Wir haben daher dann nur Eine gerade unendliche Linie [1]). Das Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen zeigt sich endlich änigmatisch auch in der Bewegung. Denke man sich nämlich einen Körper, welcher um seine eigene Axe rotirt, so wird, je schneller diese rotirende Bewegung ist, dieselbe um so weniger sichtbar sein, so dass zuletzt der Körper dem Auge ganz zu ruhen scheint. Denkt man sich daher die Bewegung als unendlich schnell, so wird sie ganz und gar der Ruhe gleich erscheinen; die Gegensätze von Ruhe und Bewegung heben sich hier für das Auge auf und werden Eins [2]).

Cusa gefällt sich sehr in der Entwicklung und Ausführung solcher Analogien; alle seine Schriften sind davon angefüllt. Wir können ihm in dieser Richtung nicht weiter folgen. Aber ob solche Analogien für den von ihm intendirten Zweck anwendbar seien, ist sehr die Frage. Das metaphysisch Unendliche und das mathematisch Unendliche sind ganz verschiedene Dinge. Das mathematisch Unendliche ist stets nur ein Gedachtes, weil eine wirklich unendliche Zahl, die nicht mehr vermehrbar wäre, eine wirklich unendliche Linie, die nicht mehr verlängert werden könnte, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommen kann. Dagegen das metaphysisch Unendliche ist das actu Unendliche, dasjenige, was der Wirklichkeit nach eine solche Fülle der Vollkommenheit einschliesst, dass diese seine Vollkommenheit weder erhöht, noch vermindert werden kann. Ob es nun zulässig sei, das blos gedachte mathematisch Unendliche mit dem wirklich Unendlichen, welche beide, wie man sieht, toto genere verschieden sind, in Analogie zu bringen und von dem einen auf das andere zu schliessen, das dürfte wohl zu verneinen sein. Sei dem, wie ihm wolle, wir sehen wenigstens, dass Cusa sein Grundprincip, das Princip der Coincidenz der Gegensätze in Gott, auf alle Weise zu stützen sucht.

Gott als das absolut Grösste und Kleinste ist nach Cusa zugleich auch das absolut Nothwendige. Denn eben weil es die Einheit aller Gegensätze ist, schliesst es jeden Gegensatz aus. Folglich schliesst das Sein Gottes auch den Gegensatz des Nichtseins aus; Gott kann folglich nicht nicht sein; weil er die Gegensätze von Sein und Nichtsein übersteigt, ist er nothwendig [3]). Ohne Gott könnte nichts Anderes sein. Denn was nicht das Grösste ist, das ist endlich und als solches hervorgebracht. Sich selbst kann es aber nicht hervorbringen; es muss von Gott hervorgebracht sein; dieser ist also allem Endlichen, allem

1) De doct. ignor. l 1. c. 44. — 2) De possest, fol. 176. p. 2.

3) De doct. ignor. l. 1. c. 6. Contrahamus maximum ad esse, et dicamus: maximo esse nihil opponitur: quare nec esse, nec minime esse. Quomodo igitur intelligi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse?

Hervorgebrachten vorausgesetzt; er existirt nothwendig [1]). Zudem ist Gott die absolute Wahrheit, und als solche ist er so nothwendig, dass er nicht nicht sein, ja nicht einmal als nicht seiend gedacht werden kann. Ist es nämlich wahr, dass er ist, dann gibt es eine Wahrheit, und ist es wahr, dass er nicht ist, so gibt es ebenfalls eine Wahrheit. Ob also behauptet werde, es sei wahr, dass die Wahrheit sei, oder es sei wahr, dass sie nicht sei, — in beiden entgegengesetzten Behauptungen wird das Sein derselben gleichmässig bejaht. Die Wahrheit ist daher, dass es ein absolut nothwendiges Sein gibt, welches die Wahrheit selber ist, und durch welche Alles ist, was ist [2]). Es geht daher das Unendliche auch jedem Zweifel voran und wird von ihm, der erst nach ihm kommt, nicht berührt. Es ist das in jeder Frage gleichmässig vorausgesetzte; und darum kann auch keine zweifelnde Frage in Bezug auf Gott stattfinden. Denn die Frage: „ob Gott sei," setzt sie nicht das Sein schlechthin, die Frage: „was er sei," die Quidditāt oder Wesenheit schlechthin voraus? So enthält jede Frage ihre Antwort selbst, und jeder Zweifel ist in Bezug auf Gott Gewissheit. Nur im Bereiche dessen, was auf Gott folgt, kann Zweifel und Frage sich bewegen [3]).

§. 12.

Wir haben jedoch Gott nicht blos als unendliche Einheit, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind, zu betrachten, sondern auch als den Dreieinigen, d. h. den in der Einheit seines Wesens Dreipersönlichen. Zwar entzieht sich das innere Leben der Gottheit noch mehr, als ihr einheitliches, über allen Widerspruch erhabenes Sein jedem Begriffe; denn wenn wir schon das Zusammenfallen der Gegensätze in der unendlichen Einheit nicht zu erreichen im Stande sind: wie sollten wir vermögen, in dem, was über allen Unterschied hinausliegt, dennoch wieder einen Unterschied zu begreifen? Allein das in dem Unterschiede und in den Gegensätzen sich bewegende begreifende Erkennen ist eben nicht die höchste Form unsers Denkens, diese besteht vielmehr in einem einfachen, den Begriff übersteigenden Schauen des Geistes, in einem unmittelbaren Ergreifen der sich darbietenden Wahrheit, und auf diesem Standpunkte lässt sich allerdings eine gewisse Erkenntniss der göttlichen Trinität gewinnen [4]). Doch müssen wir uns damit begnügen, wie in Bezug auf das Unendliche überhaupt, so insbesonders in Bezug auf sein inneres Leben, einzusehen, *dass* es sich so und so verhalten müsse und nicht anders verhalten könne, das Begreifen des „*Wie*" dagegen müssen wir der Gottheit als ihr Geheimniss überlassen und dieses Geheimniss gläubig verehren [5]).

---

1) Ib. l. c. — 2) Excitt. l. 7. Ex serm. „Cum omni militia coel. ex." fol. 120. p. 2. — 3) Idiot. l. 2. fol. 78. p. 2. De conject. l. 1. c. 7. — 4) De doct. ignor. l. 1. c. 10. Cf. De visione Dei, c. 17. — 5) De possest, fol. 180. p. 2.

Um nun die Dreiheit in Gott als nothwendig zu erweisen, müssen wir festhalten, dass dasjenige, was aller Anderheit und allem Werdenkönnen vorhergeht, nothwendig ewig ist. Denn die Anderheit ist dasselbe mit der Veränderlichkeit, weil sie aus dem Einen und dem Andern besteht; sie setzt daher die Einheit, welche nichts anderes sein kann, voraus und folgt derselben nach. Was aber dem Veränderlichen vorangeht, das ist nothwendig unveränderlich und ewig. Die Einheit, welche der Anderheit vorangeht, ist also ewig. — Mit der Anderheit ist aber zugleich auch die Ungleichheit gegeben; denn beide bedingen sich wechselseitig, da die Anderheit wenigstens zwei erfordert, und der Umstand, dass die zwei nicht dasselbe, sondern ein Doppeltes sind, eben die Ungleichheit ausmacht. Die Ungleichheit aber besteht in dem Gleichen und in dem, was darüber hinausgeht. Denn alles Ungleiche lässt sich in Gleiches, welches zwischen dem Mehr und Minder in der Mitte liegt, durch Hinwegnahme des Mehr auflösen. So geht also die Gleichheit als das letzte Einfache, worauf sich das Ungleiche zurückführen lässt, der Natur nach der Ungleichheit voran. Da nun diese letztere mit der Anderheit zugleich ist, und folglich die Gleichheit auch der Anderheit vorangeht, so ist die Gleichheit ebenso ewig, wie die Einheit. — Von zwei Ursachen ferner, deren eine früher ist, als die andere, ist auch die Wirkung der erstern der Natur nach früher, als die der andern. Nun ist aber die Einheit selbst Verbindung oder doch Ursache der Verbindung; denn verbunden mit einem andern ist Etwas nur dadurch, dass es mit diesem Andern geeint ist, in Einheit steht. Die Zweiheit dagegen ist selbst Theilung oder doch Ursache der Theilung; denn in der Zweiheit haben wir eben die erste Theilung. Wie also die Einheit selbst der Natur nach früher ist als die Zweiheit, so muss auch die Verbindung als die Folge oder Wirkung der Einheit früher sein, denn die Theilung als die Folge oder Wirkung der Zweiheit. Die Theilung aber ist wie die Ungleichheit gleichfalls zugleich mit der Anderheit gegeben. Folglich muss auch die Verbindung früher als die Anderheit sein; sie ist zugleich mit und in der Einheit gegeben, und ist folglich ebenso ewig wie diese. — So ist die Einheit ewig, die Gleichheit ewig, und die Verbindung ewig. Nun kann es aber nur Ein Ewiges geben; das Ewige kann nicht ein Mehreres sein. Denn gäbe es mehrere Ewige, so würde, da aller Vielheit die Einheit vorangeht, Etwas der Natur nach früher sein, als das Ewige, was unmöglich ist. Und ebenso würde, da das Eine dem Andern abginge, keines von ihnen ein vollkommenes, also auch kein ewiges sein. Daraus folgt, dass, weil es nicht mehrere Ewige geben kann, die Einheit, die Gleichheit und die Verbindung, da jedes ewig ist, *Eins* seien. Und das ist jene Dreiheit in der Einheit, jene trina unitas, welche das Christenthum als göttliche Drei-

persönlichkeit lehrt, und welche schon Pythagoras erkannt und als das einzig Anbetungswürdige dargestellt hat [1]).

Die Einheit nun ist das schlechthin seiende; denn Alles ist nur, in so ferne es Eines ist. Die unitas ist zugleich die Entitas. Die Gleichheit ist daher, als die Gleichheit der Einheit, zugleich auch die Gleichheit des schlechthin Seienden, die Gleichheit der Entitas; d. h. sie drückt aus, dass das schlechthin Seiende, die absolute Identität nicht mehr und nicht weniger sei, als sie wirklich ist. Sie ist also nur die Wiederholung der Einheit, und zwar die einmalige. Die nur einmal wiederholte Einheit erzeugt also die Gleichheit der Einheit. Und das will nichts anderes sagen, als: Die Gleichheit wird von dem schlechthin Seienden als Gleichheit seiner selbst erzeugt. Und da die einmalige Wiederholung der Einheit in der Einheit beharrt, so ist die Zeugung der Gleichheit des Seienden durch das Seiende, als die Zeugung der Einheit durch die Einheit, eine ewige [2]).

Die Verbindung ferner, welche in dem Ewigen ist, kann nichts anderes sein, als das einigende Band der Einheit und ihrer einmaligen Wiederholung, d. i. der Einheit und ihrer Gleichheit. Da nun aber die Einigung oder Verbindung sich nicht auf Eines allein beziehen kann, sondern eben die von der Einheit zu der Gleichheit und von der Gleichheit zu der Einheit herüber und hinüber gehende Einheit ist: so entsteht die Verbindung weder durch eine Wiederholung, noch durch eine Vervielfältigung aus der Einheit, und wird daher weder von der Einheit, noch von ihrer Gleichheit erzeugt, sondern geht aus beiden hervor. Wiewohl aber von der Einheit die Gleichheit erzeugt wird und die Verbindung aus beiden hervorgeht, und also die zeugende Einheit nicht die erzeugte Gleichheit, noch das aus beiden hervorgehende Band ist, so sind doch die Einheit, die Gleichheit und ihre Verbindung durchaus eines und dasselbe und gleich ewig [3]).

Die Erzeugung der Gleichheit und das Hervorgehen des einigenden Bandes wird uns noch deutlicher, wenn wir Gott als das absolute Können betrachten. Das Können ist das Erste, ihm geht nichts voraus. Denn wie sollte ihm Etwas vorausgehen, wenn es ihm nicht vorausgehen *könnte?* So wäre das Können vor dem Können: was sich widerstreitet. Das Können ist somit das erste; es ist aber auch das mächtigste; denn es bedingt alles Sein und Nichtsein, alles Thun und alles Werden. Denn Nichts ist, was nicht sein kann; Nichts ist nicht, was nicht nicht sein kann. Nichts ist wirksam, was nicht wirksam sein kann; nichts wird, was nicht werden kann. Ohne das Können kann Nichts, was nicht dieses Können selbst ist, weder sein noch

1) De doct. ignor. l. 1. c. 7. — 2) De doct. ignor. l. 1. c. 8.

3) De doct. ignor. l. 1. c. 9. Cf. de Beryllo, c. 22. De venatione sapientiae, c. 21—24. Cribrat. Alchoran, l. 2. c. 7.

erkannt werden; in ihm ist Alles, was sein oder erkannt werden kann, beschlossen. Ist aber das Können das Mächtigste, dann muss es auch ein ihm Gleiches, seine eigene Gleichheit aus sich erzeugen; denn nur darin zeigt sich seine höchste Macht, dass es ein sich selbst Gleiches, seine eigene Gleichheit erzeugt. Da aber die Gleichheit in Gott diess nur ist, in wie fern sie die Gleichheit des absoluten Könnens selbst ist, so muss sie selbst gleichfalls allmächtig und früher als Alles sein, gerade wie das Können, dessen Gleichheit sie ist. Sie ist gleich ewig mit dem Können. Aus dem Können endlich und seiner Gleichheit geht die mächtigste Einigung als das dritte in der immanenten göttlichen Wirksamkeit hervor, und da diese die Einheit ist dessen, vermögender als welches Nichts ist, und seiner Gleichheit, so kann sie selbst nicht minder, nicht kleiner sein, als die beiden, aus denen sie hervorgeht. Und so schaut der Geist das Können, seine Gleichheit und beider Einigung als den einzigen, mächtigsten, gleichsten und einigsten Urgrund (Principium) von Allem: er erkennt die göttliche Trinität [1]). — Zu dem gleichen Resultate führt uns die Betrachtung der göttlichen Liebe. Gott ist unendlich liebenswürdig; er ist es aber nur unter der Bedingung, dass er unendlich geliebt wird. Denn das „posse in infinitum amari“ setzt das „posse in infinitum amare“ voraus. Zwischen beiden, dem Liebenden und Geliebten, steht die Liebe als einigendes Band mitten inne. Wir haben also in Gott ein Dreifaches: „amor amans,“ „amor amabilis“ und „amor amoris amantis et amabilis nexus.“ Und diese drei sind eine untrennbare Einheit [2]).

Endlich führt uns zur Erkenntniss der Dreipersönlichkeit Gottes auch noch die Betrachtung der Ordnung in den Dingen. Denn die Ordnung muss nothwendig ewig sein, da Alles, was aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergesetzt wird, damit es eben wirklich werden könne, die Ordnung voraussetzt. Wäre die Ordnung etwas Gewordenes, so würde sie aus ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit in einer Ordnung gelangen, und wäre folglich gewesen, bevor sie war. Wie sollte nun aber in dem einfachen Urgrunde aller Dinge eine Ordnung sein, wenn dieser Urgrund nicht sowohl Grund (principium) ohne Grund, als Grund vom Grunde, und Grund aus beiden hervorgehend wäre! Denn anders ist keine Ordnung, zu deren Wesen es gehört, Anfang, Mitte und Ende zu haben, in dem Urgrunde gedenkbar. Wird diese ewige Ordnung geläugnet, dann wird die Ordnung überhaupt aufgehoben; denn woher sollten die von dem Urgrunde bewirkten Dinge ihre Ordnung haben, wenn in dem Grunde selbst keine Ordnung wäre? Es würde also die göttliche Einheit keine natürliche und vollkommene sein, wenn sie nicht alles das, was zu dem

---

1) Compendium, c. 10. Cf. Exitt l. 1. Ex serm. „In princ. erat verbum;“ fol. 12. p. 1. De possest, fol. 180. p. 2. — 2) De vis. Dei, c. 17.

vollkommensten Grunde nothwendig ist, in sich hätte, d. h. wenn sie nicht zugleich Dreiheit wäre. Und eben so wenig würde die Dreiheit eine vollkommene sein, wenn sie nicht so einig wäre, dass sie selbst Einheit ist [1]).

So haben wir denn auf eine unbegreifliche Weise vermittelst der „docta ignorantia" das schlechthin Grösste und Kleinste, das Eine Unendliche, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind, und in seiner Einheit die Dreiheit erkannt, und zwar als *nothwendig* erkannt, so dass Gott die unendliche Einheit, die absolute Macht, die unendliche Liebe, der Urgrund von Allem nur ist, in so fern er dreieinig ist, und dass, wäre er nicht dreieinig, Nichts von Allem, was ist und erkannt wird, weder sein noch erkannt werden könnte.

§. 13.

Diese Dreiheit nun in Gott, welche wir als Einheit, Gleichheit und Verbindung zwischen beiden bezeichnet haben, wurde von den heiligen Lehrern mit andern Ausdrücken benannt. Die Einheit nämlich nannten sie Vater, die Gleichheit Sohn und die Verbindung beider heiliger Geist. Diese Benennung ist jedoch nur eine analogische; sie ist nur hergenommen von den geschöpflichen Dingen und nach einer gewissen Analogie auf Gott übergetragen. Da nämlich Vater und Sohn, weil sie Eine Natur haben, dieser Natur nach einander gleich sind, so hat man die Einheit in Gott Vater und die Gleichheit Sohn genannt. Und weil zwischen Vater und Sohn das natürliche Band der Liebe obwaltet, indem der Vater von Natur aus den Sohn und der Sohn den Vater liebt, so hat man auch in Gott das einigende Band zwischen Einheit und Gleichheit als „Liebe" oder als „Geist" bezeichnet. Und eben deshalb kommen auch diese drei Namen: Vater, Sohn und heiliger Geist, der göttlichen Dreiheit nicht an sich, sondern nur in ihrem Verhältnisse zur Creatur zu [2]). Aus dem Grunde nämlich, weil Gott von Ewigkeit her die Dinge schaffen konnte, wenn er sie auch nicht

1) De venat. sap. c. 31. De ludo globi, l. 2. fol. 166. p. 2. De possest, f. 180. p. 2. Vgl. *Clemens*, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, S. 54 ff.

2) De doct. ign. l. 1. c. 9. Quod autem sanctissimi nostri doctores unitatem vocarunt patrem, aequalitatem filium, et connexionem spiritum sanctum: hoc propter quandam similitudinem ad ista caduca fecerunt. Nam in patre et filio est quaedam communitas naturae, quae una est: ita quod ipsâ naturâ filius patri est aequalis. Nihil enim magis vel minus humanitatis est in filio, quam in patre. Et inter eos quaedam est connexio; amor enim naturalis alterum cum altero connectit, et hoc propter similitudinem naturae, quae in eis est, quae a patre in filium descendit, et ob hoc ipsum plus diligit filium, quam alium secum in humanitate convenientem. Ex tali quidem licet distantissima similitudine pater dictus est unitas, filius aequalitas, connexio amor seu spiritus sanctus, creaturarum respectu tantum.

schuf, wird er in Bezug auf diese Dinge Sohn genannt; denn dadurch ist er eben Sohn, dass er die Gleichheit des Seins der Dinge ist, über welcher Gleichheit und unter welcher die Dinge nicht sein können. Daher ist die Erzeugung des Sohnes im Grunde nichts anderes, als die Schöpfung aller Dinge im göttlichen Worte. Vater aber wird er genannt, in so fern er diesen Sohn als die Gleichheit oder als die Idee der Dinge aus sich erzeugt, und heiliger Geist, in so fern er die einigende Liebe zwischen dieser Gleichheit oder Idee und ihrem Grunde ist. Die drei Namen leiten sich also theils unmittelbar, theils mittelbar ab aus dem Verhältnisse Gottes zu den Creaturen. Das Schaffenkönnen ist der Grund dieser dreifachen Benennung. Würde man das Schaffenkönnen von Gott ausschliessen: dann wäre er nicht mehr weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist; ja er wäre gar nicht mehr Gott. Darum hat die Creatur auch ihren Anfang aus dem Vatersein, ihre Vollendung aus dem Sohnsein und ihren Einklang mit der allgemeinen Ordnung aus dem Geistsein Gottes[1]).

Wir sehen, das sind sehr verfängliche Bestimmungen; sie streifen so sehr an den puren Modalismus an, dass man nicht weiss, wie man dieselben davon reinigen solle. Nur im Verhältniss zu den Creaturen soll Gott Vater, Sohn und Geist sein und heissen; je nachdem sein Verhältniss zu diesen ein verschiedenes ist, erhält er auch verschiedene Benennungen, und diese verschiedenen Benennungen sind die Namen von Vater, Sohn und Geist. Was hat der alte Modalismus Anderes gelehrt? — Und in der That tritt das eigentliche Personsein der Momente der Dreiheit, welche Cusa in Gott annimmt, nirgends hervor. Was kann es uns für die eigentliche Drei*persönlichkeit* Gottes nützen, wenn in Gott Einheit, Gleichheit und Verbindung un-

1) De docta ignor. l. 1. c. 24. Nomen trinitatis et personarum, scilicet patris et filii et spiritus sancti in habitudine creaturarum ipsi (Deo) imponuntur. Nam cum Deus ex eo, quod unitas est, sit gignens et pater; ex eo, quod est aequalitas unitatis: genitus seu filius; ex eo, quod utriusque connexio, spiritus sanctus: tunc clarum est, filium nominari filium, ex eo, quod est unitatis sive entitatis aut essendi aequalitas. Unde patet ex hoc, quod Deus ab aeterno potuit res creare, licet eas etiam non creasset, respectu ipsarum rerum filius dicitur. Ex hoc enim est filius, quod est aequalitas essendi res, ultra quam vel infra res esse non possent. Ita videlicet, quod est filius ex eo, quod est aequalitas entitas rerum, quas Deus facere poterat, licet eas etiam non facturus esset, quas si facere non posset, nec Deus pater vel filius vel spiritus sanctus, imo nec Deus esset. Quare si subtilius consideras, patrem filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare, et ob hoc Augustinus verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat. Unde ex eo Deus pater est, quia genuit aequalitatem unitatis; ex eo autem spiritus sanctus, quod utriusque amor est: et haec omnia respectu creaturarum. Nam creatura ex eo, quod Deus pater est, esse incipit; ex eo, quod filius, perficitur; ex eo, quod spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat. Et haec sunt in unaquaque re trinitatis vestigia.



terschieden werden? Daraus folgt in der That noch nicht, dass diese Einheit, diese Gleichheit und diese Verbindung in Gott drei distincte *Persönlichkeiten* seien, und zwar um so weniger, wenn, wie wir so eben gesehen haben, die Gleichheit in Gott noch gar mit der Weltidee identificirt wird und in derselben aufgeht. Wir können die speculative Trinitätslehre Cusa's unmöglich als eine gelungene betrachten; sie sinkt in den Modalismus zurück. Aber es kann auch nicht anders sein, wenn man, wie Cusa es thut, die Trinität aus der Wesenheit Gottes selbst abzuleiten sucht. Denn in der Wesenheit Gottes selbst ist keine *reale* Distinction zu finden, und wenn man daher dennoch in der Wesenheit selbst als solcher die Dreiheit finden will, so wird man entweder die göttliche Wesenheit in drei real distincte Substanzen zertheilen und so dem Tritheismus verfallen, oder man wird die *reale* Distinction zwischen den göttlichen Personen und so deren Persönlichkeit selbst verlieren und in den Modalismus zurücksinken müssen. Wir sind dieser zweiten Alternative schon bei Abälard begegnet; Cusa können wir davon gleichfalls nicht freisprechen. Sein theosophischer Apriorismus hat ihm hier den ersten Streich gespielt. Ob noch mehrere nachfolgen werden, wird sich seiner Zeit zeigen.

Die Annahme Cusa's, dass die Namen Vater, Sohn und heiliger Geist Gott nur im Verhältnisse zu den Creaturen beigelegt werden, leitet uns hinüber auf einen andern Punkt seiner Lehre, welcher die Art und Weise zum Gegenstande hat, wie unsere Gotteserkenntniss überhaupt sich gestalte. Wenn nämlich die Namen Vater, Sohn und Geist Gott blos in seinem Verhältnisse zu den Creaturen zukommen, so gilt dasselbe auch von allen übrigen Namen, mit welchen wir das göttliche Wesen bezeichnen. In seinem Ansichsein kommen ihm alle diese Benennungen nicht zu. Daraus folgt, dass wir zwischen einer doppelten Theologie zu unterscheiden haben, der affirmativen und der negativen Theologie, welche dann wiederum, wie sich zeigen wird, in einer noch höhern Theologie, in der mystischen Theologie, auslaufen. Es ist nämlich bereits gezeigt worden, dass das schlechthin Grösste, welches jedem Gegensatze vorangeht, keinen eigentlichen besondern Namen haben kann, weil die Namen vom Verstande den Dingen, die im Unterschiede von einander da sind, beigelegt werden, während Gott über allem Unterschied erhaben ist [1]). Dennoch aber können wir ihm gewisse Namen beilegen, in so fern wir ihn nämlich in Bezug auf die Geschöpfe betrachten. Denn da Gott von Ewigkeit her die Macht,

1) Ib. l. 1. c. 24. Manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.

hat, Geschöpfe zu schaffen, so kommen ihm auch von Ewigkeit her der Name des Schöpfers und alle andern Attribute oder Namen zu, welche der Name „Schöpfer" mit sich bringt. Nicht also, als ob die Geschöpfe Ursache seien, dass ihm diese Namen zukommen, sondern sie kommen ihm zu vermöge des Verhältnisses seiner unendlichen Macht zu den Geschöpfen, in so fern er nämlich, wie schon gesagt, von Ewigkeit her die Macht hatte, sie zu schaffen. Der Inbegriff aller dieser positiven Attribute oder Benennungen nun bildet das, was wir die affirmative oder positive Theologie (theologia affirmativa) nennen[1]). Durch diese bejahende Theologie ist alle Religion bedingt; jede Religion schreitet in ihrer Ausbildung durch dieselbe voran und kann ohne dieselbe nicht dazu gelangen, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten[2]). Durch ihr Missverständniss aber ist bei den heidnischen Völkern die Götzendienerei entstanden, indem nämlich das Bild für die Wahrheit selbst genommen wurde[3]). — Damit nun in der Lehre von Gott eine solche Abirrung unmöglich gemacht und die Verendlichung des Unendlichen vermieden werde, ist es nothwendig, dass die bejahende von der verneinenden Theologie (theologia negativa) begleitet und ergänzt werde. Diese negirt all dasjenige wieder von Gott, was die bejahende Theologie von ihm affirmirt, d. h. was diese vom Endlichen auf Gott übergetragen hat, so dass sie ihn nur eben als den Unendlichen erkennen lässt, von dem wir eher wissen, was er nicht ist, als was er ist[4]). — Ueber beide Weisen der Gotteserkenntniss hinaus geht aber noch eine dritte Betrachtungsweise. Gott überragt nämlich in seinem Ansichsein nicht blos jede Affirmation, sondern auch jede Negation. Er ist weder, noch ist er nicht; er steht über dem Sein und dem Nichtsein zugleich[5]). In der affirmativen Theologie legen wir Gott Eigenschaften bei, in der negativen sprechen wir sie ihm ab; aber keines, weder die Affirmation noch die Negation, erreicht ihn in seinem Ansichsein; denn in diesem seinem Ansichsein kommen ihm jene Eigenschaften weder zu, noch kommen sie ihm nicht zu; er übersteigt die Negation ebenso wie die Affirmation[6]). Demgemäss erfasst jene dritte Betrachtungsweise, von welcher wir sprechen,

---

1) Ib. l. c. Cribratio Alchoran, l. 2. c. 2. — 2) De doct. ign. l. 1. c. 26. — 3) De doct ign. l. 1. c. 25. — 4) Ib. l. 1. c. 26. De filiat. Dei, fol. 68. p. 2.

5) De conject. l. 1. c. 7. Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abjicit opposita disjunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi, an Deus sit, quam quod ipse nec est, nec non est, atque quod ipse nec est et non est.

6) De filiat. Dei, fol. 68. p. 2. Nec verius hic dicit, qui ait Deum omnia esse, quam ille, qui ipsum ait nihil esse aut non esse, cum sciat Deum super affirmationem et negationem ineffabilem, quidquid quisquam dicat. Et hoc ipsum, quod quisquam de ipso dicit, non aliud esse, quam modum quendam, quo de ineffabili loquens loquitur. De dato patr. lum. c. 3.

Gott als denjenigen, welchem weder Bejahung noch Verneinung zukommt, sondern welcher über aller Bejahung und Verneinung steht, als den absolut Ueberseienden, welcher das schlechthin Seiende weder ist noch nicht ist, noch auch ist und nicht ist [1]). Zu dieser Stufe der Betrachtung kann jedoch der menschliche Geist nur in einer gewissen augenblicklichen Entrückung emporsteigen, und deshalb muss diese Betrachtungsweise als die mystische Theologie (theologia mystica) bezeichnet werden [2]). Wenn daher schon in der negativen Theologie der Verstand ausser den übrigen positiven Benennungen auch die Namen Vater, Sohn und Geist von Gott negirt, weil auch sie Gott nur in seinem Verhältnisse zu den Creaturen zukommen, so nennen wir in der mystischen Theologie Gott weder den einen, noch den dreieinigen (neque unum, neque trinum), weil er auch diese Benennungen übersteigt, wir entfernen jede Benennung von ihm; wir versinken vollständig in dem heiligen Dunkel der göttlichen Finsterniss; wir verlieren uns gänzlich in der Region der „docta ignorantia [3]).“

So viel aus der theologischen Lehre Cusa's. Gehen wir nun zum zweiten Theile seines Systems, zur Lehre von der Welt, über.

§. 14.

Wir haben oben gehört, dass Gott, weil er als die absolute Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit dasteht, alles, was sein kann,

1) Idiot. l. 2. fol. 79. p. 1. Est deinde consideratio de Deo, ut ipsi nec positio, nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem. Et tunc responsio (ad quaestionem, quid Deus sit) est negans affirmationem et negationem et copulationem: ut cum quaereretur, an Deus sit, secundum positionem respondendum, ex praesupposito scilicet, eum esse, et hoc ipsam absolutam praesuppositam entitatem; secundum ablationem vero respondendum, eum non esse, cum illa via ineffabili nihil conveniat omnium, quae dici possunt. Sed secundum quod est supra omnem positionem et ablationem, respondendum, eum nec esse, absolutam scilicet entitatem, nec non esse, nec utrumque simul, sed supra. Excitt. l. 1. Ex serm. „Tu quis es,“ fol. 10. p. 1 sq.

2) De filiat. Dei, fol. 66. p. 2. De possest, fol. 176. p. 1. Mystica visio est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti Dei initium. Quando enim supra seipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor, et repererit, se amplius non habere accessum ad invisibilem Deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla rationis suae luce videatur, tunc exspectat devotissimo desiderio solum illum omnipotentem, et per ipsius ortum (pulsa caligine) illuminari. Apol. doct. ignor. fol. 36. p. 2. Non igitur comprehensibilis est veritas absoluta. Si igitur quoquo modo ad ipsam accedi debet, oportet, ut hoc quodam incomprehensibili intuitu, quasi via momentanei raptus fiat, uti carneo oculo solis claritatem incomprehensibiliter momentanee intuemur.

3) De possest, fol. 179. p. 1. Sic neque ipsum (Deum) nominamus unum, neque trinum, nec alio nomine quocunque, cum omnem conceptum unius et trini et cujuscunque nominabilis excedat, sed ab eo removemus omne omnium conceptibilium nomen, cum excellat. Cribrat. Alchoran, l. 2. c. 1. De doct. ignor. l. 1. c. 26.

wirklich ist, und dass wir ihn eben deshalb als das „Possest" bezeichnen müssen. Wir wissen aber auch, dass Gott die absolute Einheit und Einfachheit ist, von welcher aller Unterschied, möge er noch so geringe sein, ausgeschlossen bleiben muss. Verhält sich aber das also, dann folgt daraus von selbst, dass Alles, wovon nur immer das Sein prädicirt werden kann, in Gott wirklich sein müsse; denn wäre das nicht, dann könnte von Gott ja nicht mehr gesagt werden, dass er Alles, was sein kann, wirklich sei. Ebenso folgt aber auch, dass, wenn Alles in Gott wirklich ist, diess Alles in ihm ohne Unterschied sei, d. h. dass es in ihm aufgelöst und verschlungen sei in eine absolute unterschieds- und gegensatzlose Einheit; denn würden die Dinge zugleich mit ihren Unterschieden in Gott wirklich sein, dann wäre Gott nicht mehr die absolute, unterschiedslose Einheit. Diess will aber nichts anderes sagen, als: in Gott sind alle Dinge zu einer absoluten Einheit „*complicirt*." Der Begriff der „Complication" schliesst beides in sich: die Allheit der Dinge in Gott und die Einheit derselben in ihm. Gott ist daher Alles, aber nur in so fern Alles in ihm zur Einheit complicirt ist (Deus complicite est omnia); er ist aber Nichts von Allem, in so fern wir die Dinge in ihre Besonderheiten explicirt denken (Deus est nihil omnium explicite). So muss Gott von diesem Standpunkte aus bezeichnet werden als die Complication aller Dinge (Deus est complicatio omnium) [1]).

Wenn aber dem so ist, dann ist Gott als Complication alles Seins die Wesenheit aller Wesenheiten, die Entität aller Entitäten, die Form aller Formen, die Quiddität aller Quidditäten, mit Einem Worte: der Actus omnium [2]). Nicht als wäre Gott unmittelbar die eigenthümliche Form jedes besondern Wesens; nein, jedes besondere Wesen ist das, was es ist, durch seine besondere ihm eigenthümliche Form; aber Gott ist die absolute, transcendente Form aller Formen, weil in ihm alle besondern Formen complicirt sind, und daher von ihm alle besondern Formen ausgehen. Gott ist die absolute Form aller Dinge, in so fern er das eine alle Formen spendende Princip ist [3]). Jedes Ding ist

---

1) De possest, fol. 175. p. 1 sq. De doct. ignor. l. 2. c. 3. Apol. doct. ignor. fol. 40. p. 1. — 2) Apol. doct. ignor. fol. 40. p. 2. De possest. fol. 182. p. 2. De doct. ign. l. 2 c. 5. f. 16. p. 1. De conject. l. 1. c. 7.

3) De dato patr. lum. c. 2. fol. 194. p. 1. Deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse. Sed quia forma dat esse rei cuicunque particulari, hoc est dictu, forma est ipsum rei esse: hinc Deus, qui dat ipsum esse, recte dator formarum a plerisque nominatur. Non est igitur Deus forma terrae, aquae, aëris aut aetheris, aut alterius cujuscunque, sed formae terrae aut aëris forma absoluta. Non est igitur terra Deus, aut aliquid aliud, sed terra est terra, aër est aër etc., quodlibet per suam formam. Nam forma cujuslibet est descensus a forma universali, ut forma terrae sit forma ejus et non alterius, et ita de reliquis. De vis. Dei, c. 9. c. 14.

daher in Gott, und zwar nicht blos der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach; aber es ist in ihm nichts anderes, als sein einfaches Wesen selbst. Mit andern Worten: *Jedes Ding ist, so fern es in Gott ist, Gott selbst.* Und eben weil es sich also verhält, darum ist jede Wesenheit in Gott auch unmittelbar das, was alle übrigen Wesenheiten sind, und das göttliche Wesen ist in der Weise jedes einzelne Wesen, dass es in diesem zugleich alle andern Wesen ist. Auf solche Weise also ist Gott die absolut einfache Idee und das absolute Mass aller Dinge[1]).

Was nun in Gott zu einer absoluten Einheit *complicirt* ist, das ist in der Welt zur Vielheit *explicirt*. In Gott sind alle Dinge Eins; in der Welt dagegen sind sie in ihre Vielheit, in ihre Besonderheiten aus einander getreten; das eine hat sich nach seiner eigenthümlichen Wesenheit von dem andern abgesondert und steht dem andern als ein eigenes für sich seiendes Ding gegenüber. Gott ist die absolute Allgemeinheit; denn complicite ist Gott Alles, und Alles ist Gott; aber in der Welt legt sich Alles, was in Gott als der absoluten Allgemeinheit complicite enthalten ist, in seine Besonderheiten aus einander; d. h. es explicirt sich die Einheit in die Vielheit. Das ist der Grundunterschied, welcher zwischen Gott und der Welt obwaltet[2]).

Allein durch dieses Auseinandergehen der Dinge in die Vielheit kann deren Einheit doch nicht völlig aufgehoben sein; wie sie in Gott als in ihrem Grunde eine Einheit sind, so müssen sie auch in ihrer Explication in der Welt eine Einheit bleiben, weil sonst die Wirklichkeit der Idee nicht mehr entsprechen würde. Aber freilich ist diese Einheit der Dinge in der Welt keine absolute mehr; denn sonst würde sich ja die Welt von Gott nicht mehr unterscheiden und könnte von einer Explication der göttlichen Einheit nicht mehr die Rede sein. Die Einheit der Welt kann somit nur eine relative sein. Und diese relative Einheit besteht darin, dass die Welt eine Einheit in der Vielheit ist. Die Einheit der Welt ist somit nicht eine absolute, sondern nur eine *contrahirte* Einheit, contrahirt nämlich durch die Vielheit, in welche sie sich auseinanderlegt. Das ist der zweite Unterschied, welcher zwischen Gott und der Welt obwaltet[3]).

---

1) De doct. ignor. l. 1. c. 16. Divina essentia est omnium essentiarum simplicissima essentia, et omnes rerum essentiae, quae sunt, fuerunt aut erunt, actu semper et aeternaliter sunt in ipsa ipsa essentia, et ita omnes essentiae sunt ipsa omnium essentia, ac ipsa omnium essentia ita est quaelibet, quod simul omnes, et nulla singulariter, et ipsa maxima essentia, ut infinita linea est omnium linearum adaequatissima mensura, pariformiter est omnium essentiarum adaequatissima mensura. De possest, fol. 175. p. 2. Omnia complicite in Deo sunt Deus.

2) De possest, fol. 175. p. 2. Omnia explicite in creatura mundi sunt mundus. De doct. ignor. l. 2. c. 3.

3) De doct. ignor. l. 2. c. 4. l. 3. c. 1.

Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, dass der Unterschied zwischen Gott und Welt, was die Quantität oder den Umfang des Seins beider betrifft, nur ein relativer ist. Gott ist die Complication alles Seins, die Welt dagegen die Explication alles Seins. Gott schliesst nicht mehr Sein in sich, als dasjenige Sein ist, welches in der Welt sich explicirt findet; nur ist dieses Sein dort zur Einheit complicirt, hier dagegen zur Vielheit explicirt. Alles, sagt Cusa, was in Gott ist, das ist auch in der Welt; dort aber ist es eine absolute, hier eine durch die Vielheit contrahirte Einheit. Gott ist ohne die Vielheit; die Welt kann nur in der Vielheit wirklich sein. Gott ist das absolut Grösste, die Welt dagegen das contrahirte Grösste [1]). Beide sind ein und dasselbe Grösste, nur Gott in unbeschränkter, die Welt dagegen in beschränkter, contrahirter Form. Gott ist das Unendliche schlechthin, die Welt dagegen das contrahirte Unendliche, contrahirt nämlich durch die Vielheit der endlichen Wesen, aus welchen sie besteht. Wenn Gott in absoluter Weise das Wesen aller Wesen, das Princip und Endziel aller Dinge ist, so theilt das Universum die gleichen Eigenschaften mit ihm, nur dass demselben die erwähnten Eigenschaften nicht in absoluter, sondern blos in contrahirter Weise eigen sind [2]).

Betrachten wir nun die Art und Weise der Explication des Seins im Universum näher, so explicirt sich dasselbe vorerst in die Gattungen, dann in die Arten und endlich in die Individuen. Die Priorität der Gattungen vor den Arten und der Arten vor den Individuen muss also in der Explication der Dinge anerkannt werden. Jedoch ist diese

---

1) Ib. l. 1. c. 2. Sicut absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt, quod sunt: ita et universalis unitas essendi ab illa, quae maximum dicitur absolutum, et hinc contracte existens, uti universum, cujus quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, et omnia, quae sunt ab (in der Basler Ausgabe steht statt ab: *in*, was auch dem Sinne des Satzes mehr entspricht) absoluto, sint in eo, et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat. l. 2. c. 4. Quae de absoluto maximo nobis nota facta sunt, et quae ei ut absoluto maximo absolute conveniunt: illa contracto contracte convenire affirmamus.

2) Ib. l. 2. c. 4. Deus est absoluta maximitas atque unitas absoluta, differentia atque distantia praeveniens atque uniens (uti sunt contradictoria, quorum non est medium), quae absolute est id, quod sunt omnia, in omnibus absolutum principium atque finis rerum atque entitas, in qua omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum absolutum, simplicissime, indistincte, sicut infinita linea omnes figurae. Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria, existens contracte id, quod sunt omnia, in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus, in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum, cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracto est contracte omnes figurae.

Priorität nur eine Priorität der Natur. Der Natur nach geht die Gattung der Art, die Art dem Individuum voraus; in der Wirklichkeit aber existiren die Gattungen nur in den Arten, die Arten nur in den Individuen. Und in so fern sind die Peripatetiker im Rechte, wenn sie das Fürsichsein der allgemeinen Naturen als solcher läugnen und ihnen nur eine Wirklichkeit in den Individuen zuschreiben. Aber daraus folgt doch nicht, dass die Universalien blosse entia rationis seien, wie Andere angenommen haben. Allerdings kann nur der Verstand die Universalien von den Individuen abstrahiren und ihnen so im Denken ein gewisses Fürsichsein ausser den Individuen zutheilen. Aber die Universalien gehen doch der Natur nach den Individuen voran; sie sind zwar nicht actu als Universalien vor den Individuen, aber ihr Sein muss doch als ein solches gedacht werden, welches durch das Einzelne einschränkbar (contrahibile per singulare) ist, also dem Einzelnen der natürlichen Ordnung nach vorausgeht, wenn es auch nicht ausser dem Einzelnen existirt. Und gerade darin liegt der Grund davon, dass der Verstand das Universale vom Individuum abstrahiren und für sich denken kann [1]). — Wir sehen, es ist ganz die skotistische Lehre vom Allgemeinen, welche Cusa hier vorträgt. — Das göttliche Wesen selbst jedoch ist nach Cusa ebenso, wie nach Duns Skotus über alle Gattungen erhaben; es ist ja die absolute Allgemeinheit, in welcher die beiden Gegensätze des Allgemeinen und Einzelnen in Eins zusammenfallen [2]).

So ist denn das Individuum die äusserste Grenze der Explication des Weltseins; allein da das Sein des Individuums doch kein anderes ist, als das Sein der Welt, welches sich eben in die Individuen auseinanderlegt, so ist in jedem Individuum das ganze Universum in bestimmt contrahirter Weise, und hinwiederum ist jedes Individuum

1) Ib. l. 2. c. 6. Quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur, nisi in speciebus. Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa, et in ista consideratione videtur, quomodo universalia non sint nisi contracte actu. Et eo quidem modo verum dicunt Peripatetici, universalia extra res non esse actu; solum enim singulare actu est, in quo universalia sunt contracte ipsum; habent tamen universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare, non quod sint actu ante contractionem aliter, quam naturali ordine, ut universale contrahibile, in se non subsistens, sed in eo, quod actu est: sicut punctus, linea, superficies, ordine progressivo corpus, in quo actu tantum sunt, praecedunt. Universum enim non, quia actu non est nisi contracte, ideo est ens rationis; ita universalia non sunt solum entia rationis, licet non reperiantur extra singularia actu: sicut linea et superficies, licet extra corpus non reperiantur, propterea non sunt entia rationis tantum, quoniam non sunt nisi in corpore, sicut universalia in singularibus. Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse, quae quidem abstractio est ens rationis, quoniam absolutum esse eis convenire non potest.

2) Apol. doct. ignor. fol. 36. p. 1. De genesi, f. 70. p. 1.

gleichfalls das ganze Universum, jedoch wiederum nur in contrahirter Weise[1]). So kommt es, dass in der That Alles in Allem und Jegliches in Jeglichem ist; denn in jeglichem Geschöpfe ist das All das Geschöpf selbst, und Jegliches nimmt Alles dergestalt in sich auf, dass in ihm Alles auf eingeschränkte Weise es selbst ist. Da nämlich Jegliches nicht der Wirklichkeit nach Alles sein kann, weil es ein eingeschränktes ist, so schränkt es Alles ein, contrahirt es Alles, es selbst zu sein. Nichts steht also in der Welt für sich da, sondern es besitzt vielmehr jedes einzelne Wesen als Glied des Ganzen der Welt auch Alles, was dem Universum eigen ist[2]). Da aber das Universum sich blos dadurch von Gott unterscheidet, dass dasjenige, was in diesem absolute Einheit und Unendlichkeit, in dem Universum durch die Vielheit contrahirte Einheit, durch die Endlichkeit contrahirte Unendlichkeit ist, so ist Gott ebenfalls durch das Universum in allen Dingen, sowie umgekehrt durch das Universum alle Dinge in Gott sind[3]). Und in diesem Sinne kann man sagen, dass Gott durch Alles in Allem, und dass Alles in Gott sei[4]). Gott complicirt Alles in sich, in so ferne Alles in ihm ist; er explicirt Alles, in so ferne er in Allem ist[5]). In so ferne er die Complication von Allem ist, ist Alles in ihm er selbst; in so ferne er die Explication aller Dinge ist, ist er in allen Dingen das, was sie sind[6]).

Cusa vergisst nicht zu bemerken, dass wir zwar die Welt nothwendig als die Explication der göttlichen Einheit zu betrachten haben, dass aber die Art und Weise dieser Explication unsere Erkenntnisskraft ebenso übersteige, wie die Art und Weise der Complication aller Dinge in Gott. Darum behauptet auch hier die „docta ignorantia“ ihr Recht und ihre Stellung. Das Wissen, dass wir das Wie dieser Explication nicht wissen können, dass dasselbe unsere Vernunft übersteige, ist auch hier das höchste Wissen, die wahre Weisheit[7]).

---

1) De doct. ignor. l. 2. c. 5. Cf. De ludo globi, fol. 158. p. 1.

2) Ib. l. c. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum.

3) Ib. l. 2. c. 4. Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo, est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo.

4) Ib. l. 2. c. 5.

5) Ib. l. 2. c. 3. fol. 111. p. 2. Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quia ipse est in omnibus.

6) Ib. l. c. f. 15. p. 1. Ut Deus est complicatio, omnia in ipso sunt ipse; ut explicatio, ipse in omnibus est id, quod sunt. De dato patr. lum. c. 2. fol. 194. p. 1. De venat. sap. c. 38. — 7) De doct. ignor. l. 2. c. 3.

Aber nun entsteht die Frage: Ist die Welt, wenn sie blos die Explication der göttlichen Einheit ist, von Gott dem Sein nach verschieden? und wenn ja: wie haben wir uns den Hervorgang der Welt aus Gott zu denken?

§. 15.

Was nun zunächst die erstgestellte Frage betrifft, so sollte man nach den bisherigen Ausführungen allerdings glauben, dass in dem Cusanischen System eine substantielle Verschiedenheit der Welt von Gott nicht mehr zulässig sei. Denn ist Alles, was in Gott ist, auch in der Welt, nur dort in absoluter, hier in contrahirter Form, dort als absolute Einheit, hier als in die Vielheit explicirte Einheit: dann ist die Folgerung kaum mehr abzuwenden, dass Gott eben die absolut erfüllte Allgemeinheit sei, welche sich, ohne ihre Transcendenz nach ihrem Ansichsein zu verlieren, in der Welt in ihre Besonderheiten explicirt. Ist die Welt dasselbe Grösste, dasselbe Unendliche wie Gott, nur in contrahirter Form: was liegt dann näher, als der Gedanke, beide seien überhaupt nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden? Wenn im Stande der Complication alle Dinge Gott selbst sind und ebenso im Stande der Explication Gott in allen Dingen das ist, was sie sind: so ist nicht abzusehen, wie man die Wesenseinheit beider noch abwenden könne. Wenn einmal das Verhältniss Gottes zu den Dingen so gedacht wird, wie das Verhältniss des erfüllten Allgemeinen zu seinen Besonderheiten, dann hat man den Weg betreten, welcher unvermeidlich zum Pantheismus führen muss.

Allein wie die „deutschen Mystiker" zu dieser Consequenz nicht fortschreiten wollten, obgleich ihnen dieselbe oft genug wider ihren Willen fatale Streiche spielte, so begegnet uns die gleiche Erscheinung auch bei Cusa. Er will das Sein der Welt und das Sein Gottes nicht in Ein Sein, in Eine Substanz zusammenziehen. Die Creaturen, sagt er, sind nicht dasselbe wie Gott; sie sind von ihm verschieden [1]). Gott kann allerdings als die Seele der Welt bezeichnet werden; aber nur in dem Sinne, dass er die absolute transcendente Form des Universums ist, in welcher alle Formen des Universums in einheitlicher Wirklichkeit complicirt sind [2]). Sein Gegner Venchus hatte dem Cusa, wie nicht anders zu erwarten stand, auch den Einwurf gemacht, dass nach seiner Lehre die substantielle Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt hinwegfallen müsse. Dagegen verwahrt sich aber Cusa auf's Entschiedenste. Gott sei das Vorbild (exemplar), die Ursache der Welt; die Welt dagegen verhalte sich zu Gott als die Imago des Vorbildes, als die Wirkung der Ursache. Niemanden aber, welcher bei gesunder

1) De doct. ignor. l. 2. c. 1. Universum omnia complectitur, quae Deus non sunt. — 2) De possest, fol. 176. p. 1. De doct. ignor. l. 2. c. 9.

Vernunft ist, könne es einfallen, die Imago mit dem Vorbilde, die Wirkung mit der Ursache als Eins zu betrachten. Daraus, dass in Gott alle Dinge sind, wie die Wirkungen in ihrer Ursache, folge nicht, dass die Wirkungen dasselbe seien mit der Ursache, obgleich sie in der Ursache nur diese Ursache selbst sind. Es verhalte sich damit ebenso, wie mit der Einheit in ihrem Verhältnisse zur Zahl. Die Zahl ist nicht die Einheit selbst, obgleich alle Zahl in der Einheit complicirt ist. In der Einheit ist zwar die Zahl die Einheit selbst, aber als Zahl ist sie die Explication der Kraft oder des Vermögens der Einheit, und daher von der Einheit verschieden. So auch in unserm Falle [1]). Wenn daher Amalrich und die Begharden die Wesenseinheit zwischen Gott und der Welt lehrten, so wurde ihre Lehre mit Recht von der Kirche verdammt; denn sie ist in der That falsch und häretisch [2]). Wenn gesagt wird, dass Gott in allen Dingen das ist, was sie sind, so hat diess blos den Sinn, dass, wie die Wahrheit in ihrem Bilde selbst das ist, was das Bild ist, so auch Gott als Idee in der Creatur, als dem Ektyp dieser Idee, dasjenige ist, was die Creatur selbst ist [3]). Fassen wir es kurz: Nur complicite ist Gott Alles; explicite und contracte ist er Nichts von Allem [4]).

Verhält sich das also, dann haben wir nun die zweite Frage zu beantworten: Wie haben wir uns den Hervorgang der Dinge aus Gott zu denken?

Hier nun lehrt Cusa, dass die Welt „per simplicem emanationem" aus Gott hervorgegangen sei [5]). Der Begriff der Emanation ist aber noch zu unbestimmt, und wir fragen deshalb weiter, wie sich Cusa diese Emanation gedacht habe. Auf diese Frage antwortet er uns mit dem Begriffe der Schöpfung aus Nichts. Sehen wir, wie er die Schöpfung aus Nichts aus den obersten Principien seines Systems ableitet.

Die Welt kann nicht aus einer präexistirenden Materi e hervorgebracht und gebildet worden sein. Denn gäbe es eine ewig präexistirende Materie, dann müsste diese Materie entweder die Ewigkeit selbst sein, oder aber ein Werk der Ewigkeit. Sie ist aber nicht die Ewigkeit selbst, weil diese Gott ist, welcher Alles das wirklich ist, was sein kann, während die Materie nur die Möglichkeit oder das Werdenkönnen und somit veränderlich ist. Noch auch ist sie ein Werk der Ewigkeit; denn als solches wäre sie ein Gewordenes und hätte, als Gewordenes, werden

---

1) Apol. doct. ignor. fol. 37. p. 2. — 2) Ib. fol. 39. p. 2. — 3) De dato patr. lum. c. 2. fol. 194. p. 1. De doct. ignor. l. 2. c. 3. f. 15. p. 1.

4) De dato patr. lum. c. 5. fol. 196. p. 1. Cum igitur omnis creatura sit aliquid contracte, essentia omnium non est aliquid omnium, sed nihil omnium incontracte. Apol. doct. ignor. fol. 40. p. 1.

5) De doct. ignor. l. 2. c. 4. Per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto, totum universum prodiit in esse.

können. In diesem Falle aber wäre das Werdenkönnen aus dem Werdenkönnen, die Materie aus der Materie geworden, was unmöglich ist. Die Materie ist daher nichts Wirkliches, sondern von dem, was wird, heisst es, dass es aus der Materie werde, weil und in so fern es werden konnte. Es würde nämlich der göttliche Geist keineswegs allmächtig sein, wenn er nur aus Etwas Etwas hervorzubringen vermöchte, was der geschaffene Geist, welcher doch keineswegs allmächtig ist, täglich thut.

Ziehen wir also den Schluss. Wiewohl das Werdenkönnen nicht ein Sein, ein Wirkliches ist, so kann es doch Etwas, ein Wirkliches werden. Es ist daher nicht ganz und gar Nichts, da aus Nichts Nichts wird; und da es weder Gott ist, noch irgend etwas Wirkliches, noch von etwas Wirklichem, noch Nichts: so folgt, dass Alles, was ist, weil es nicht von sich selbst ist, noch sich aus dem Nichts zu schaffen vermag, von Gott aus Nichts geschaffen worden sei [1]).

In der That, da Nichts geworden ist, was nicht werden konnte, und Nichts sich selbst schaffen kann, so gibt es ein dreifaches Können: das Wirkenkönnen, das Werdenkönnen und das Gewordenseinkönnen (posse facere, posse fieri, posse factum). Das erste ist das Wirkenkönnen, dann folgt das Werdenkönnen und endlich nach ihm das Gewordenseinkönnende. Das Princip und zugleich der Terminus, die Grenze des Werdenkönnens ist das Wirkenkönnen; das Gewordenseinkönnende dagegen ist durch das Wirkenkönnen aus dem Werdenkönnen geworden. Das Wirkenkönnen nun ist, weil es dem Werdenkönnen vorangeht, selbst nicht geworden und kann auch nicht etwas anderes werden, als es ist. Es ist somit Alles, was sein kann; es kann nicht grösser, nicht kleiner, nicht anders sein, als es ist. Es ist daher die wirkende, die vorbildliche und die Zweckursache von Allem. In ihm ist Alles, was werden kann und geworden ist, auf eine vorgängige Weise, wie in seiner wirkenden, vorbildlichen und Zweckursache enthalten, und umgekehrt ist das Wirkenkönnen in Allem, wie die absolute Ursache in dem von ihr Bewirkten. Das Werdenkönnen dagegen ist in allem Gewordenen das, was geworden ist; denn nichts ist wirklich geworden, als das, was werden konnte. Obgleich also das Werdenkönnen in dem Gewordenen auf eine vollkommenere Weise ist, weil es hier in actu, an sich dagegen blos in potentia ist: so sind doch das Werdenkönnen und das Gewordenseinkönnen der Wesenheit nach nicht von einander verschieden. Das Wirkenkönnen dagegen ist, weil es die Ursache jener Wesenheit ist, nicht diese Wesenheit selbst; denn diese ist ihr Bewirktes. Weil nun aber das Werdenkönnen nicht ein Gewordenseinkönnen ist, so ist das Werdenkönnen nicht aus dem Werdenkön-

1) De ludo globi, l. 1. fol. 157. p. 2.

nen entstanden. Vielmehr ist vor dem Werdenkönnen Nichts, denn das Wirkenkönnen. Daher ist das Werdenkönnen (die Materie) aus Nichts geworden; denn das Wirkenkönnen geht allerdings dem Nichts voran, nicht aber das Werdenkönnen. Ist aber das Werdenkönnen aus dem Nichts geworden, dann ist es aus dem Nichts eigentlich nicht entstanden, sondern vielmehr aus demselben durch das Wirkenkönnen hervorbracht. Und diese Hervorbringung aus Nichts durch die absolute Ursache nennen wir Schöpfung. Die Materie ist also von Gott geschaffen worden [1]).

Das Gleiche ergibt sich uns endlich, wenn wir die Natur der Verneinung näher betrachten. Die einfache Verneinung nämlich, das Nichtsein, setzt offenbar ein Sein voraus und negirt zugleich ein Sein. Das Sein, welches sie voraussetzt, geht der Verneinung und dem Nichtsein voran, und ist daher nothwendig ewig. Das Sein dagegen, welches die Verneinung läugnet, ist ein nach dem Nichtsein folgendes, nach ihm begonnenes. Die Verneinung also, welche ein Sein betrifft, läugnet eben, dass dieses Sein das von der Verneinung vorausgesetzte sei; oder mit andern Worten: sie läugnet, dass das Sein, welches nach dem Nichtsein ist, ein ewiges sei. Nun folgt aber Alles, was wir in der Welt wahrnehmen, Erde, Himmel, Meer u. s. w., weil das Eine nicht das Andere ist, dem Nichtsein nach, oder, anders ausgedrückt, ist erst nach dem Nichtsein. Keines dieser Dinge ist also ewig; vielmehr sind sie aus dem Nichtsein; und da Nichts aus dem Nichtsein in das Sein sich selbst übersetzen kann, so sind sie sämmtlich von jenem Ewigen, wel-

1) De venat. sap. c. 39. Quia nihil factum est, quod non potuit fieri, et nihil seipsum facere potest: sequitur, quod triplex est posse: sc. posse facere, posse fieri, et posse factum. Ante posse factum: posse fieri; ante posse fieri: posse facere. Principium et terminus posse fieri est posse facere; posse factum per posse facere de posse fieri est factum. Posse facere cum sit ante posse fieri, nec est factum, nec potest fieri aliud. Est igitur omne, quod esse potest; non potest igitur esse majus; et hoc vocamus maximum; nec minus, et hoc vocamus minimum; nec potest esse aliud. Omnium igitur est causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis, cum sit terminus et finis posse fieri, et ideo posse facti. Sunt igitur in ipso posse facere omnia, quae possunt fieri et quae facta sunt, prioriter ut in causa efficiente, formali et finali, et posse facere in omnibus ut absoluta causa in causatis. Sed posse fieri est in omnibus, quae facta sunt, id quod factum est. Nam nihil factum est actu, nisi id, quod fieri potuit, sed alio essendi modo: imperfectiori modo in potentia, et perfectiori in actu. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia. Sed posse facere licet non sit aliud, tamen cum sit causa essentiae, non est essentia; essentia enim est ipsius causatum. Quoniam autem posse fieri non est posse factum: non est posse fieri de posse fieri factum. Sed ante posse fieri nihil est, nisi posse facere. De nihilo igitur dicitur posse fieri factum. Sic dicimus posse facere praecedere nihil, sed non posse fieri. De nihilo igitur posse fieri cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus. Cf. c. 7.



ches allein dem Nichtsein vorangeht, aus Nichts hervorgebracht, d. i. geschaffen worden [1]).

§. 16.

Daraus ist schon ersichtlich, dass nicht blos die Materie allein, sondern auch die ganze Ausgestaltung der Materie zur Verschiedenheit der Weltdinge auf die schaffende Thätigkeit Gottes zurückzuführen ist. Und in der That, da alles Werdenkönnen in dem ewigen Wirkenkönnen sein Princip, seine Grenze und sein Ziel hat, so vermag der Allmächtige nicht blos das Werdenkönnen (die Materie) selbst zu bewirken, sondern auch alle Bestimmungen des Werdenkönnens, wodurch dasselbe zu bestimmten Dingen contrahirt wird, sind Bestimmungen des Schöpfers, welcher als der Allmächtige allein anzuordnen hat, dass das Werdenkönnen so oder so werde. Und weil das Werdenkönnen nur durch den Allmächtigen bestimmt wird, so ist keine Bestimmung desselben zu dem, was wird, in dem Werdenkönnen selbst begründet, so dass der Allmächtige aus dem Werdenkönnen nicht etwas anderes, was er eben wollte, hätte machen können; sondern jede Bestimmung ist vielmehr nur eine solche, welche auf besondere Weise das Werdenkönnen contrahirt und in dieser Besonderheit dann eben des Gewordenen Natur und Substanz ausmacht [2]).

Daraus folgt wiederum, dass Alles, was geschaffen ist, in dem Willen und zwar in dem freien Willen Gottes den Grund seines Daseins hat [3]). Denn obgleich Gott durch seine Wesenheit selbst thätig ist, nicht durch Etwas seiner Wesenheit Accidentelles, so folgt daraus doch nicht, dass er aus natürlicher Nothwendigkeit thätig sei, da ja der freie Wille gleichfalls zu seiner Wesenheit gehört, ja diese Wesenheit selbst ist. Was aber durch den Willen wird, *ist* nur in so fern, als es dem Willen gemäss ist, und so ist seine Form die Absicht (intentio) des Wollenden. Jedes Geschöpf ist daher eine Absicht (intentio) des allmächtigen Willens [4]). Wer ausser dieser Absicht des Schöpfers einen andern, höhern Grund für die Creatur und ihre wesentliche Beschaffenheit sucht, dessen Bemühen ist thöricht und eitel. Denn für alle Werke Gottes gibt es, wie der Weise sagt, keinen solchen andern Grund; sondern warum der Himmel Himmel, die Erde Erde, der Mensch Mensch ist, hat nur darin seinen Grund, dass Gott, welcher es gemacht, es also gewollt hat [5]).

Fragen wir aber nach dem Motiv, welches Gott zur Schöpfung determinirte, und nach dem Zwecke, zu welchem er die Dinge schuf, so kann, wenn wir zuerst auf das in Frage stehende Motiv reflectiren,

---

1) De possest, fol. 182. p. 2 sq. — 2) De venat. sap. c. 38. fol. 217. p. 2. — 3) Cribr. Alchoran, l. 2. c. 2. — 4) De beryllo, c. 28. — 5) De beryllo, c. 29.



dieses Motiv kein anderes sein, als die göttliche Güte. Denn was könnte Gott, welcher Alles, was sein kann, in unendlicher Weise wirklich ist, und der mithin aus den Geschöpfen keinen Zuwachs erhält, zum Schaffen bewegen, wenn nicht allein seine unendliche Güte [1])? Ist aber die göttliche Güte das Motiv der Schöpfung, so ist damit auch schon der Zweck der Schöpfung angedeutet. Derselbe kann nämlich kein anderer sein, als die Offenbarung seiner selbst, die Offenbarung seiner Güte, welche sein Wesen selbst ist. In der That, erwägt man, dass der Wille des Schöpfers der letzte Grund alles Seins, und dass Gott der Schöpfer selbst ein einfacher Geist sei, welcher durch sich selbst schafft, so dass sein Wille nichts anderes ist, als Verstand und Einsicht, so ist leicht zu erkennen, wie das, was durch den Willen geworden, aus der höchsten Vernunft hervorgegangen; und wir ergreifen daher den Grund der Natur der Dinge in der Absicht des Schöpfers, welche darin besteht, dass er sich so oder so offenbaren will [2]).

Ist nun die Welt von Gott mit freiem Willen geschaffen worden, also vom Nichtsein in das Sein übergegangen, so folgt daraus von selbst, dass sie nicht ewig sei, sondern angefangen habe zu sein. Die Ewigkeit, welche Gott allein eigen ist, tritt in der Welt auf als contrahirte Ewigkeit, und diese contrahirte Ewigkeit ist eben die Zeit. Die Zeit aber hat wesentlich einen Anfang, und fliesst von diesem aus in continuirlichem Nacheinander dahin [3]). Das Universum kann ferner nicht grösser sein, als es wirklich ist, weil seine Möglichkeit oder seine Materie eine grössere Ausdehnung nicht zulässt. Es ist also in so fern nothwendig ein beschränktes, ein endliches. Die absolute Unendlichkeit, welche Gott allein eigen ist, ist in der Welt nur als contrahirte Unendlichkeit vorhanden, und die contrahirte Unendlichkeit ist eben nichts anderes, als die Endlichkeit [4]). Wollte man sagen, dass das All immer der Wirklichkeit nach grösser sein könnte, so wäre das so viel, als behaupten, dass es in ein der Wirklichkeit nach Unendliches übergehen könne, was unmöglich ist, da die unendliche Wirklichkeit, welche all das, was sein kann, wirklich ist, nicht aus dem Können entstehen kann. Mag daher die Welt in Rücksicht auf die unendliche Macht Gottes, welche durch Nichts zu beschränken ist, grösser sein können, als sie ist, so kann sie doch in Rücksicht auf ihre Materie, oder in Rücksicht auf ihr Werdenkönnen, welches nicht der Wirklichkeit nach in's Unendliche ausdehnbar und nothwendig eingeschränkt ist, in der Wirklichkeit nicht grösser sein, als sie ist. Nur in so fern ist sie unbegrenzt, als sie keine Grenze hat, d. h. als es in der Wirklichkeit kein Grösseres geben kann, in

1) De dato patr. lum. c. 4. — 2) De beryllo, c. 31. — 3) De dato patr. lum. c. 3. — 4) De doct. ignor. l. 2. c. 8.



welchem sie ihre Grenze fände. Ihre Unendlichkeit ist deshalb nur eine privative, nicht eine negative; sie ist weder schlechthin unbegrenzt, noch (durch ein Anderes) begrenzt[1]). Dagegen ist die Welt so vollkommen, als sie werden konnte; denn sie ist das geworden, was sie werden konnte. Allerdings könnte Gott auch eine vollkommenere Welt schaffen, als die er wirklich geschaffen hat; die er aber wirklich geschaffen hat, ist deshalb nicht unvollkommen; denn da gerade das Werdenkönnen der Welt geworden ist, so kann die Welt, wie sie wirklich besteht, nicht vollkommener und auch nicht anders sein, als sie wirklich ist. Diess um so mehr, als das Werdenkönnen der Welt, welches geworden ist, nicht das absolute Wirkenkönnen Gottes ist. Denn daraus ergibt sich, dass Gott die Welt, wie er gewollt hat, geschaffen habe. Und wenn nun die Welt geworden ist dem freiesten Willen Gottes gemäss, dann muss sie auch überaus vollkommen sein[2]). — Endlich ist das Universum, obgleich es einen Anfang genommen, dennoch a parte post ewig und unvergänglich. Da nämlich das Werdenkönnen sein Ziel und seine Grenze nur im Wirkenkönnen hat, welches ihm vorangeht, so kann das Werdenkönnen (die Materie) nicht vernichtet werden; denn könnte es vernichtet werden, dann könnte es dieses *werden;* wie würde dann aber das Werdenkönnen vernichtet! Es ist also unvergänglich (perpetuum), und mit ihm ist es auch das Universum[3]).

Wir sehen, diese Bestimmungen lauten im Allgemeinen ganz unverfänglich und lassen die Schöpfungslehre Cusa's im Ganzen genommen als hinreichend correct erscheinen. Aber freilich lassen sich dieselben mit den früher entwickelten Lehrsätzen nicht recht in Einklang bringen. Wir haben nämlich gehört, dass nach Cusa's Lehre *Alles*, was in Gott ist, auch in der Welt sei; nur dort in complicirter, hier in explicirter Weise. Die ganze Fülle der Allgemeinheit also, welche Gott selbst ist, hat sich in der Welt in ihre Besonderheiten auseinandergelegt. Verhält es sich aber also, dann ist nicht abzusehen, wie denn in dem göttlichen Willen noch die Möglichkeit liegen könne, eine andere und eine vollkommnere Welt zu schaffen, als die gegenwärtige ist. Unstreitig ist dieser letztere Satz wahr, und Cusa hält mit Recht an demselben fest; aber zu der vorausgesetzten Lehre von der Welt und ihrem Verhältnisse zur göttlichen Idee passt er nicht. Es sind zwei Lehren, welche sich gegenseitig aufheben und sich aufheben müssen, weil die eine ein ganz anderes, ja entgegengesetztes Verhältniss Gottes zur Welt involvirt, als die andere. Die Voraussetzung, dass Gott zu der Welt wie das erfüllte Allgemeine zu seinen Besonderheiten sich verhalte[4]),

1) De doct ignor. l. 2. c. 1. — 2) De ludo globi, l. 1. fol. 154. p. 1 sq. Cf. De doct. ignor. l. 2. c. 8. — 3) De venat. sap. c. 39. fol. 217. p. 1. De doct. ignor. l. 2. c. 18. Vgl. *Clemens* a. a. O. S. 70 ff. — 4) De doct. ignor. l. 2. c. 6. Universale autem penitus absolutum Deum est.

muss entweder zum Pantheismus führen, oder sie muss den Widerspruch in das System eintragen. Der zweiten Alternative begegnen wir hier.

§. 17.

Wir finden aber bei Cusa auch noch andere Bestimmungen in Bezug auf den Begriff der Schöpfung. In Gott, sagt Cusa, ist Sein und Thun identisch, und darum fallen in ihm auch die Begriffe von Schaffen und Geschaffenwerden (creare et creari) in Eins zusammen. Schaffen heisst auf Seite Gottes nichts anderes, als sein Sein Allem mittheilen; und eben dieses drückt auch der Begriff des Geschaffenwerdens aus, weil nur durch die Mittheilung des göttlichen Seins Alles wird, was wird. Schaffen heisst etwas aus dem Nichts in's Dasein rufen; etwas aus dem Nichts in's Dasein rufen heisst dem Nichts das Sein mittheilen, und diese Mittheilung des Seins ist wiederum das Geschaffenwerden. So kann man sagen, dass das Geschaffenwerden nichts anderes bedeute, als dass Gott selbst in Allem Alles werde und Alles sei, d. h. dass Gott in allen Dingen nur sich selbst schaffe [1]). Daher ist jede Creatur im Grunde nichts anderes, als eine begrenzte Unendlichkeit, ein geschaffener Gott [2]). Doch darf man deshalb nicht annehmen, dass in Folge des Schaffens das göttliche Sein im geschöpflichen aufgehe und sich selbst verliere. Vielmehr bleibt Gott in seinem Ansichsein stets transcendent über der Welt, welche nur das Bild der Wahrheit ist; in seinem Ansichsein ist er weder schaffend, noch schaffbar; er ist über all diesen Bestimmungen unendlich erhaben [3]).

Wir sehen, diese Bestimmungen sind ganz analog mit denjenigen, welche wir bereits am Anfange des Mittelalters bei Skotus Erigena getroffen haben. Sie stammen ja auch hier wie dort aus Einer Quelle. Der Gedanke, dass Gott in den Dingen selbst wird, steht ganz im Einklang mit dem Princip, dass Gott die absolute, einfache Allgemeinheit sei, zu welcher sich die Dinge der Welt als ihre Besonderheiten verhalten. Aber man sieht auch, dass dieser Gedanke so nahe an das Pantheistische anstreift, dass das Denken in der äussersten Versuchung stehen muss, die schwache und fast verschwindende Grenzlinie noch vollends zu überschreiten. Cusa ist nun zwar nicht, wie sein Vorgänger Skotus Erigena, dieser Versuchung unterlegen, da er,

1) De doct. ignor. l. 2. c. 2. fol. 13. p. 2. — 2) Ib. l. c.

3) De visione Dei, c. 12. Creare enim tuum (Deus!) est esse tuum, nec est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus, et ab omnibus tamen maneas absolutus. Vocare enim ad esse, quae non sunt, est communicare esse nihilo. Sic vocare, est creare; communicare est creari, et ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu Deus absolutus et infinitus, neque creans, neque creabilis, licet omnia id sint, quod sunt, quia tu es.... Absolutam cum te video infinitatem, nec nomen creatoris creantis, nec creatoris creabilis (tibi) convenit. Complem. theol. c. 14.

wie wir gesehen haben, die reale Verschiedenheit der Creatur von Gott entschieden betont; aber er lässt sich doch hin und wieder zu Aeusserungen verleiten, welche von der Art sind, dass sie wenigstens ihre volle und eigentliche Bedeutung nur im pantheistischen Gedanken finden können. Das Schaffen, sagt er, bedeutet im Grunde Nichts anderes, als dass von Gott dasjenige, was in ihm in absoluter Einheit complicirt ist, zur Vielheit der Welt explicirt wird[1]). Wie die Einheit die Zahl, welche sie complicite in sich trägt, aus sich explicirt, so auch Gott die Vielheit der Weltdinge[2]). Was ist daher, frägt Cusa, die Welt anders, als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes; was Gott anders, als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge[3])? „Mundus est Deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis, et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis est Deus aeternus[4])." — Ganz gewiss sind solche Aussprüche auf theistischem Standpunkte nicht mehr zu rechtfertigen. Nur der Pantheismus kann behaupten, dass die Welt der sichtbare, in die Erscheinung tretende Gott, und die Welt der unsichtbare, nicht erscheinende Gott sei. So sehen wir auch hier, wie bei den „deutschen Mystikern," das an die Spitze gestellte falsche Princip durch die Grenzen, welche ihm der christliche Gedanke zu ziehen sucht, hindurchbrechen und Lehrsätze erzeugen, welche zwar unstreitig in der Consequenz dieses Princips liegen, welche aber dem christlichen Gedanken innerlich fremd und widersprechend sind, und nur in einem pantheistischen System sich eigentlich heimisch fühlen würden.

Gehen wir nun aber weiter in der Entwicklung der Kosmologie Cusa's, so ist, wie wir wissen, die absolute Einheit nothwendig eine dreieinige, und zwar nicht auf eingeschränkte, sondern auf absolute Weise. Darum muss denn auch die grösste eingeschränkte oder contrahirte Einheit, die Welt, als Einheit in einer Dreiheit dasein; aber allerdings nicht auf eine absolute Weise, so dass die Dreiheit die Einheit wäre, sondern auf eine eingeschränkte, so dass die Einheit nicht anders, als in der Dreiheit da ist. Die Einschränkung ist nämlich unmöglich ohne Etwas, was eingeschränkt werden kann (Materie), ohne ein Einschränkendes (Form), und ohne ein Band, worin beide ihre Einheit haben. Die Einschränkbarkeit drückt eine Möglichkeit aus und steigt daher, wie die Anderheit von der

1) Apol. doct. ignor. fol. 39. p. 2. Cum Deus sit solus complicatio omnis esse cujuscunque existentis: hinc creando explicavit coelum et terram. Imo quia Deus est omnia complicite, modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor, et quidquid similium dici potest.

2) De dato patr. lum. c. 3.

3) De possest, fol. 183. p. 1. Quid est ergo mundus, nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus, nisi visibilium invisibilitas? Cf. De apice theoriae fol. 221. p. 1 sq. — 4) De dato patr. lum. c. 3.

Einheit, von jener zeugenden *Einheit* in Gott, welche das absolute Können von Allem ist, hernieder. Das Einschränkende aber, weil es die Möglichkeit des Einschränkbaren begrenzt, indem es dasselbe zu diesem oder jenem bestimmten Sein contrahirt, kommt von der absoluten *Gleichheit*, dem ewigen Worte Gottes, welches der ideale Grund und das Urbild aller Dinge ist. Das Band endlich, welches das Einschränkbare und das Einschränkende, oder die Materie und Form, die Möglichkeit und die Nothwendigkeit mit einander verbindet, steigt, da es in der Wirklichkeit durch einen gewissen Geist der Liebe, durch eine einigende Bewegung vollzogen wird, von jenem unendlichen *Bande* in der Gottheit, welches der heilige Geist ist, hernieder. Und so ist die Einheit des Alls eine dreiheitliche, aus Möglichkeit, einschränkender Nothwendigkeit und ihrer Vereinigung, oder aus Vermögen (Materie), Wirklichkeit (Form) und ihrem Bande bestehend[1]).

Daraus ergibt sich aber wiederum eine andere Dreiheit. Hat nämlich das ganze Universum und jedes besondere Wesen in demselben nur in der Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und dem beide einigenden Bande der Bewegung seine Einheit, so kann das Verhältniss zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in verschiedenen Dingen wiederum verschieden sein. Es kann nämlich das eine oder das andere der beiden Momente vorwiegen, oder es können beide im Gleichgewichte stehen. Und je nach dieser dreifachen Möglichkeit gibt es denn in der Welt drei Arten von Wesen, welche mit einander eine continuirliche Stufenreihe von Oben nach Unten bilden. In der einen herrscht die einschränkende Form vor, so dass die Möglichkeit in derselben, wie die Andersheit in der Einheit, fast ganz aufgehoben, die Möglichkeit vollständig zur Wirklichkeit geworden ist. Sie sind alles geworden, was sie werden konnten; ihr Werdenkönnen ist mit der Wirklichkeit vollständig ausgeglichen. Das sind die rein geistigen Wesen. Die Geisterwelt ist daher in der Aehnlichkeit der unendlichen Alles befassenden Einheit, welcher sie am meisten ähnlich geworden, eine auf eine eingeschränkte Weise Alles in sich befassende Einheit, zu welcher das Folgende sich wie ihre Zahlenentwicklung verhält, gleichwie sie selbst die Zahlenentfaltung der Ureinheit ist. — In den andern Wesen herrscht die Möglichkeit, die Materie, vor; ihr Werdenkönnen ist nicht vollkommen wirklich geworden; sie sind nicht Alles, was sie werden können, und sind daher mangelhaft und unstet. Die Form ist in denselben dergestalt zurückgetreten, dass die Einheit fast ganz in der Anderheit verschlungen, die Wirklichkeit in der Möglichkeit aufgelöst erscheint. Das sind die körperlichen Dinge. Die Körperwelt ist daher als die entfernteste Aehnlichkeit der Einheit, ganz

1) De doct. ignor. l. 2. c. 7. c. 10. De ludo globi, l. 2. fol. 163. p. 2. Idiot. l. 3. c. 11. fol. 90. p. 2.

in die Vielheit und Zusammensetzung auseinander gegangen, und sie schliesst mithin, als die letzte Entfaltung der Einheit, nichts mehr in sich, was sich noch in die Zahl entwickeln liesse [1]). — Zwischen beide Extreme setzen sich endlich noch mittlere Wesen ein, welche das Bindeglied zwischen beiden bilden, und in welchen daher Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form zum Gleichgewichte gekommen sind. Das sind die Menschen. Da nämlich verschiedene Wesenheiten keine einfache und gleiche, sondern nur eine zusammengesetzte Mitte haben können, weil eine einfache und gleiche Mitte nur in der einfachsten Ordnung, wo das erste und letzte Glied sich schlechthin gleich sind, stattfinden kann: so kann die die geistige und die sinnliche Welt verknüpfende Mitte keine einfache, sondern nur eine aus beiden zusammengesetzte sein. Und das findet eben statt in der menschlichen Natur [2]). Und so gliedert sich denn auch von diesem Standpunkte aus betrachtet das Universum in eine Dreiheit, in die Geisterwelt, in die Körperwelt und in die zwischen beiden stehende Menschenwelt, so zwar, dass in der vernünftigen Seele des Menschen sich die höchste Stufe der körperlichen Welt mit der untersten Stufe der geistigen Welt verbindet [3]), und so durch den Menschen das Höhere zum Niedern herabsteigt, und zugleich das Niedere zum Höhern zurückkehrt [4]).

Cusa verbreitet sich ausführlich über die geistige und körperliche Welt, indem er seine philosophischen Grundsätze darauf anwendet, und so deren Natur und Einrichtung zu erforschen sucht. Wir bemerken aus seiner Lehre von der körperlichen Welt nur dieses, dass er, von dem aristotelischen Weltsysteme abweichend, die Erde nicht als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, und daher auch das Princip, dass die Erde ruhe und die Weltkreise sich um dieselbe bewegen, abweist. Auch die Erde ist nach seiner Ansicht in Bewegung; sie bewegt sich nämlich ebenso um die Pole der Welt, wie die übrigen Himmelskörper. Die Welt hat überhaupt gar keinen materiellen Mittelpunkt; denn in der Bewegung kann zu dem schlechthin Kleinsten, nämlich zu einer ruhenden, festen Mitte, nicht gelangt werden, weil das Kleinste nothwendig mit dem Grössten zusammenfallen muss, und daher der Mittelpunkt der Welt zugleich der Umkreis derselben sein würde. Der Mittelpunkt und der Umkreis der Welt ist Gott selbst. Dass wir die Bewegung der Erde nicht wahrnehmen, kann keine Instanz gegen deren Bewegung bilden, weil wir ja überhaupt die Bewegung nicht anders als im Vergleich zu einem festen Punkte wahrnehmen. Wenn Jemand nicht wüsste, dass das Wasser fliesst, und sähe die Ufer nicht, wie sollte er, wenn er sich in einem Schiffe mit-

1) De venat. sap. c. 39. De doct. ignor. l. 2. c. 10. — 2) De ludo globi l. 2. fol. 166. p. 2 sq. De conject. l. 1. c. 6. — 3) De venat. sap. c. 32. De conject. l. 2. c. 10. c. 16. Vgl. *Clemens*, a. a. O. S. 84 ff. — 4) De conject. l. 2. c. 16.

ten auf dem Wasser befände, die Bewegung des Schiffes wahrnehmen? So verhält es sich auch mit der Bewegung der Erde[1]).

§. 18.

Der Mensch ist, wie wir wissen, das Mittelglied der dreifach gegliederten Weltordnung, und weil deshalb die beiden Welten, die geistige und die körperliche Welt, in ihm zur Einheit sich verbinden, so schliesst die menschliche Natur in ihrer Weise Alles in sich, was in den beiden genannten Welten sich vorfindet. Der Mensch ist die Welt im Kleinen[2]). Und in so fern stellt sich die menschliche Natur als das geschöpfliche Bild Gottes dar. Gott ist die absolute Complication aller Dinge; in der menschlichen Natur dagegen sind gleichfalls alle Dinge complicirt, jedoch nicht in absoluter, sondern in contrahirter Weise. In Gott sind die Dinge complicirt in göttlicher, im Menschen dagegen in menschlicher Weise. So kann der Mensch mit Recht in einem gewissen Sinne als ein Gott bezeichnet werden, nämlich als ein Gott in menschlicher Weise, als ein menschlicher Gott[3]). Und wie jede allgemeine Wesenheit dem Individuum, in welchem sie verwirklicht ist, der Natur nach vorausgeht und in jedem Individuum ganz ist, so verhält es sich auch mit der menschlichen Natur. Sie ist gleichfalls der Natur nach früher als die Individuen, und ist deshalb in jedem Individuum nach ihrer vollen Ganzheit wirklich und zwar in dem Grade, als würde sie sonst keinem andern Individuum mehr zukommen[4]).

Die Seele des Menschen ist eine intellectuelle Natur, ein geistiges Wesen, und zwar steht sie unter den geistigen Wesen, weil sie die Kette derselben nach unten abschliesst, auf unterster Stufe[5]). Das erste Prädicat der Seele ist mithin dieses, dass sie Geist (mens) ist. Als solcher ist sie gewissermassen ein göttlicher Same, welcher in den menschlichen Körper eingesenkt ist[6]), und eine einfache, untheilbare Kraft, wie alle übrigen Geister[7]). Soll aber in der Seele und durch dieselbe das höhere Geistige mit dem Körperlichen zur Einheit sich verbinden, so ist solches nur dadurch ermöglicht, dass die Seele vermöge ihrer Natur dazu befähigt und bestimmt ist, den Körper zu beleben und sich desselben als des Organs ihrer Thätigkeit zu bedienen. Das zweite Prädicat der Seele ist also dieses, dass sie die substantielle Form, das vitale und sensitive Princip des Leibes sei. Und ge-

1) De doct. ignor. l. 2. c. 11. Vgl. ein ungedrucktes Manuscript Cusa's über diesen Punkt bei *Clemens*, a. a. O. S. 97 ff. Anm.

2) De doct. ignor. l. 3. c. 3. — 3) De conject. l. 2. c. 14. fol. 60. p. 1.

4) De vis. Dei, c. 9. — 5) De conject. l. 2. c. 16.

6) Idiot. l. 3. c. 5. f. 84. p. 2. Mens est semen quoddam divinum.

7) De conject. l. 2. c. 16. f. 61. p. 2. Non est anima aliud, quam nobilis quaedam atque simplex unita virtus.

rade in dieser Beziehung wird sie Seele genannt. Geist (mens) ist sie also in ihrem Ansichsein und vermöge ihrer Natur; Seele dagegen wird sie genannt nach der Function, welche sie als belebendes Princip des Leibes in diesem hat [1]. Als Seele ist sie allgegenwärtig im Leibe, in analoger Weise, wie die Einheit allgegenwärtig ist in der Zahl. Ihre Wirksamkeit im Leibe und auf den Leib ist vermittelt durch einen feinen Lebensgeist, welcher durch die Arterien sich hindurchzieht, und dessen Sitz das Blut ist [2]. Die Seele ist in jedem Menschen ein individuelles, in sich abgeschlossenes Sein; eine allgemeine Seele ist ein Unding, weil dasjenige, was Lebensprincip des einen Leibes ist, nicht zugleich Lebensprincip eines andern Leibes sein kann [3]. Als einfacher individueller Geist entsteht die Seele nicht durch Zeugung, sondern wird von Gott unmittelbar geschaffen [4]. Zum Leibe verhält sie sich wie die Complication zur Explication, indem dasjenige, was in der Seele der Kraft nach angelegt ist, in dem Leibe zur wirklichen Form und Gestalt sich explicirt [5]. Zu den übrigen lebenden Wesen verhält sie sich vorbildlich in dem Sinne, dass all dasjenige, was in der Seele einheitlich gelegen ist, in den übrigen lebenden Wesen getrennt, vereinzelnt und zerstreut sich vorfindet [6]. Als einfacher lebendiger Geist endlich ist die Seele von Natur aus unsterblich. Denn der Geist abstrahirt von dem Veränderlichen und Vergänglichen die unveränderlichen und unvergänglichen Formen, und nimmt sie nach dieser Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit denkend in sich auf. Wie sollte er also vergänglich sein, er, der das Unvergängliche in sich aufnimmt? Gewiss, seine Natur muss die Unvergänglichkeit dessen theilen, was zu erfassen er die Kraft hat. Der Geist ist ein sich selbst bewegendes intellectuelles Leben: wie sollte er also nicht immer

---

1) Idiot. l. 3. c. 5. Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et judicare experimur, et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus (quas in nobis experimur) infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur: cujus officium in hoc corpore est, corpus vivificare, et ex hoc anima dicitur. Unde mens est forma substantialis, sive vis in se omnia suo modo complicans, et vim animativam, per quam corpus animat vivificando, vitam vegetativam et sensitivam, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans. c. 1. fol. 81. p. 2. Concedis igitur, eandem esse mentem et hominis animam; mentem per se, animam ex officio. Cf. De conject. l. 2. c. 16.

2) Idio. l. 3. c. 8. Compend. c. 18. De conject. l. 2. c. 10. — 3) Idiot. l. 3. c. 12. — 4) Ib. l. 3. c. 18.

5) De conject. l. 2. c. 10. fol. 57. p. 2. Dum unitatem animam, et corpus alteritatem feceris, ea, quae in corpore corporaliter conspicis et explicate, in anima ut in complicante virtute animaliter esse conspice, ut in ejusdem corporalis naturae explicatae, unitatis virtute.

6) Ib. l. 2. c. 16. Omnium animalium species humanae animae virtutem unitam numeratim explicantes, ejusque naturam, varia differentia contrahentes, alia clariori ratione, alia tenebrosiori.

leben! Alles, was zerstört wird, wird durch die Bewegung zerstört; wie sollte der Geist, welcher über aller Bewegung steht, welcher das Mass aller Bewegung ist und sich aus sich selbst bewegt, durch die Bewegung zerstört werden können! Nein, den Geist kann als solchen der Tod nicht treffen; er ist dem Schicksale des Todes und der Auflösung entzogen; er ist unsterblich [1]).

Alle Erkenntniss des menschlichen Geistes beruht auf einer Verähnlichung desselben mit dem Erkenntnissgegenstande. Der Geist kann sich verähnlichen mit allen Dingen, und gerade dadurch, dass dieses geschieht, erhält und bildet er die Begriffe der Dinge [2]). Man kann nicht sagen, dass alle Begriffe der Wirklichkeit nach schon a priori dem menschlichen Geiste angeschaffen seien, und dass er sie deshalb nur sich zum Bewusstsein zu bringen brauchte. Vielmehr ist in ihm nur das Vermögen, sich allen Dingen zu assimiliren. Die sinnliche Erkenntniss hat den Zweck, diese Thätigkeit in ihm zu wecken und ihn so zur Entfaltung seiner eigenen Kraft, in welcher er sich den Dingen assimilirt, zu veranlassen und zu sollicitiren [3]). Nur in so fern kann man sagen, dass die Begriffe von den Dingen dem Geiste angeboren seien, als ihm eine gewisse Urtheilskraft angeschaffen ist, vermöge deren er sich über die Wahrheit, über die Falschheit und über den Werth seiner Schlüsse Rechenschaft zu geben vermag. Denn wie der Taube es nie dahin bringen könnte, ein Musikverständiger zu werden, weil er eines Urtheiles über die Harmonie nicht fähig ist, so würde auch der Geist nicht zum Verständniss der Wahrheit gelangen können, wenn ihm nicht eine natürliche Urtheilskraft über die Wahrheit oder Falschheit seiner Gedanken innewohnte [4]).

Aber gerade in diesem Vermögen des Geistes, sich allen Dingen zu assimiliren, ist es begründet, dass der menschliche Geist das Bild des göttlichen Geistes in sich darstellt. Wie nämlich der göttliche Geist die allgemeine Einheit (universitas) der Wahrheit der Dinge ist, so ist unser Geist die allgemeine Einheit der Aehnlichkeit derselben, die allgemeine Einheit der Begriffe, welche auf der Verähnlichung mit den Dingen beruhen. Und wie das Denken Gottes die Dinge selbst hervorbringt, so unser Denken die Aehnlichkeiten der Dinge. Wie also Alles in dem göttlichen Geiste als in seiner Wahrheit ist, so ist Alles

---

1) Idiot. l. 3. c. 15. — 2) De filiat. Dei, fol. 69. p. 1. Cribr. Alchoran, l. 2 c. 8. — 3) Idiot. l. 3. c. 4. De ludo globi, l. 2. fol. 168. p. 1 sq.

4) Idiot. l. c. Verum quoniam non potest proficere, si omni caret judicio, sicut surdus nunquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se judicium haberet: eapropter mens nostra habet sibi concreatum judicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata, per quam judicat per se de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes, aut concludentes: quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.



in unserm Geiste als in der Aehnlichkeit seiner Wahrheit, d. h. auf begriffliche Weise. Gott ist die Complication aller Dinge in ihrer Wahrheit; unser Geist ist die Complication aller Aehnlichkeiten, aller Begriffe der Dinge[1]). Und gerade darauf, dass unser Geist in solcher Weise das Bild des göttlichen Geistes ist, beruht hinwiederum jene natürliche Urtheilskraft, vermöge deren wir über Alles zu urtheilen vermögen. Denn eben weil das göttliche Urbild in unserm Geiste als in seinem Bilde widerstrahlt, haben wir in diesem Bilde jene Norm in uns, nach welcher wir über Alles urtheilen. Wie ein hellgeschliffener Diamant, in welchem alle Formen der Dinge sich abspiegeln, falls er lebendig wäre, nur sich selbst zu betrachten brauchte, um in sich alle Aehnlichkeiten der Dinge zu finden und so alle Begriffe derselben zu bilden, so verhält es sich auch mit unserm Geiste[2]).

§. 19.

Im Besondern unterscheidet Cusa im menschlichen Erkenntnissvermögen zwei entgegengesetzte Pole, zwischen welchen vermittelnd ein drittes Glied eintritt. Die beiden entgegengesetzten Pole sind Sinn (sensus) und Verstand (intellectus); zwischen beiden vermittelnd steht die Vernunft (ratio). Die Vernunft ist somit dem Verstande und der

---

1) Ib. l. 3. c. 3. Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa; mens est hujus complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universalitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universalitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio, conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc ejus conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae ejus imagini. Si omnia sunt in mente divina, ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra, ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, h. e. notionaliter; similitudine enim fit cognitio. Omnia in Deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed hic rerum similitudines. Cf. De ludo globi, l. 2. f. 164. p. 2.

2) Idiot. l. 3. c. 5. Phil. Unde habet mens judicium illud, quoniam de omnibus judicium facere videtur? Idiot. Habet ex eo, quod imago est exemplaris omnium; Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet, ad quod respicit, secundum quod judicium de exterioribus facit, ac si lex scripta esset, illa (quia viva) in se judicanda legeret. Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae; sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur et moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse exemplaris omnium, modo, quo in sua imagine veritas resplendet, ac si acuties simplicissima et indivisibilis anguli lapidis diamantis politissimi, in qua omnium formae resplenderent, viva esset, illa se intuendo omnium rerum similitudines reperiret, per quas de omnibus notiones facere posset.

Sinn hinwiederum der Vernunft untergeordnet [1]). Jede übergeordnete Erkenntnisskraft verhält sich zu der ihr nächst untergeordneten wie die Einheit zur Anderheit oder zur Vielheit, wie die Form zur Materie. Wie daher in der äussern Welt das Höhere immer in das zunächst Niedere herabsteigt, ohne sich selbst zu verlieren, so findet das Analoge auch im Gebiete der Erkenntnisskraft statt [2]). Die Form und Einheit des Sinnes ist hienach die Vernunft, die Form und Einheit der Vernunft dagegen ist der Verstand; die Form und Einheit des Verstandes endlich ist Gott [3]). Die Thätigkeit der Vernunft ist jene discursive Thätigkeit, welche in der Schlussfolgerung sich vollzieht; die Thätigkeit des Verstandes dagegen ein einfaches Schauen der Wahrheit (visio intellectualis, simplex intellectio). An sich gehört die Vernunft noch dem sinnlichen Theile des Menschen an; sie steht durch einen feinen Geist mit dem Gehirne in Verbindung, und ist deshalb in ihrer Thätigkeit an das Gehirn gebunden [4]). Sie ist daher nicht blos dem Menschen, sondern auch dem Thiere eigen. Aber im Thiere fehlt der Vernunft die vollendende Form, nämlich der Verstand; und darum macht zwar das Thier gleichfalls Schlüsse, wie der Mensch; aber es hat kein Bewusstsein davon, es kann seine Schlüsse selbst nicht beurtheilen. Wäre der Mensch auf die Vernunft allein beschränkt, so würde bei ihm das Gleiche stattfinden. Aber vermöge seines Verstandes erkennt der Mensch die Schlüsse, welche seine Vernunft macht und weiss dieselben zu beurtheilen [5]).

Die Vernunft ist es, welche die Verworrenheit der sinnlichen Eindrücke auseinanderscheidet und so die allgemeinen Begriffe bildet. In denselben einigt sie das geschiedene Viele; aber nur in die abstracte Einheit von Gattung und Art [6]). Das Grundgesetz ihrer Thätigkeit ist das Gesetz des Widerspruches. Und eben weil dieses das Grundgesetz ihrer Thätigkeit ist, muss sie die Gegensätze nothwendig aus-

---

1) De doct. ignor. l. 3. c. 6. Homo ex sensu, intellectu et ratione media, quae utrumque nectit, consistit, ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. — 2) De conject. l. 2. c. 16. — 3) Ib. l. 2. c. 13. l. 1. c. 9. Idiot. l. 3. c. 5.

4) Ib. l. 2. c. 16. fol. 62. p. 2. Intellectus mediante ratione corpori jungitur: corporalis enim natura intellectualem nonnisi in alteritate participare potest, a qua, cum maxime distet, scalaribus mediis opus habet. Participat igitur corporalis natura intellectualem ipsam in alteritate lucis rationis per medium vegetativum atque sensuale. Ascendit autem sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo et spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret. De vis. Dei, c. 22. fol. 111. p. 2. Intellectus virtuti rationali seu discursivae, quae est supremitas sensitivae, unitur. Idiot. l. 3. c. 8. fol. 88. p. 2.

5) Idiot 3. c. 5. Ratio syllogizat, et nescit, quid syllogizet sine mente; sed mens informat et dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat, quid syllogizet.

6) De conject. l. 2. c. 2. fol. 52. p. 1.



einanderhalten und kann sie nicht in Eins zusammenfallen lassen [1]). Alles, was wir Logik nennen, gehört ausschliesslich der Vernunft an; die Gesetze der Logik sind nur für die Vernunft massgebend. Was über allen Gegensatz hinaus liegt, das vermag die Vernunft mit ihrem blos logischen Denken nicht zu erreichen [2]).

Wenn aber die Vernunft nur aus dem Sinnlichen ihre Erkenntnisse gewinnt und nur in sinnlichen Bildern denkt, so schöpft dagegen der Verstand seine Erkenntnisse aus sich selbst. Wie er in seiner Thätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden ist, so erhebt er sich auch nicht mehr zur Erkenntniss durch Abstraction aus dem Sinnlichen [3]). Er schliesst, wie wir bereits wissen, alle Ideen dem Vermögen nach schon in sich, und seine Thätigkeit geht nur darauf aus, dasjenige, was er dem Vermögen nach besitzt, zur wirklichen Erkenntniss zu bringen. Die sinnliche Erkenntniss gibt ihm nur den Anstoss zu dieser Thätigkeit, indem sie die Ideen in seinem Schoosse weckt [4]). So sind es die unveränderlichen Formen der Dinge, welche der Verstand auf diesem Wege zur Erkenntniss bringt [5]). Für den Verstand gilt das Gesetz des Widerspruches, das Gesetz der Unverträglichkeit der Gegensätze nicht mehr. Er vereinigt vielmehr die Gegensätze zur Einheit, indem er erkennt, dass dieselben zusammen bestehen und sich gegenseitig vertragen. Gerade dadurch gelangt er zur wahren Erkenntniss. In Gott sind die Gegensätze Eins; im Verstande dagegen bestehen sie zusammen, in so fern der Verstand ihre Verträglichkeit mit einander erkennt; in der Vernunft endlich treten sie auseinander und stossen sich gegenseitig ab [6]).

Nun haben wir aber schon früher gehört, dass der menschliche Verstand zur Erkenntniss der reinen Wahrheit nur unter der Bedingung gelangen kann, dass er das göttliche Licht der Gnade in sich aufnimmt und durch dasselbe die Wahrheit schaut. Wie in den äussern Dingen die göttlichen Theophanien zu ihm herabsteigen, um dasjenige im Verstande zu wecken, was ihnen entspricht, so ist auch das innere Licht, welches den Verstand zur Erkenntniss erleuchten muss, eine solche göttliche Theophanie, und durch diese ist die Entfaltung seiner Erkenntniss mitbedingt [7]). Alles also, was der Verstand erkennt, erkennt er in sich selbst; aber er erkennt es nur unter der

---

1) Ib. l. 2. c. 1. fol. 51. p. 1. — c. 2. f. 51. p. 2. — 2) Idiot. l. 2. c. 2. f. 82. p. 2.

3) Compend. c. 11. Intellectus non dependet ab aliquo, ut intelligibilia intelligat, et nullo alio a se indiget instrumento, cum sit suarum actionum principium. Idiot. l. 3. c. 7. — 4) Idiot. l. 3. c. 4. — 5) Ib. l. 3. c. 2. f. 82. p. 2.

6) De conj. l. 2. c. 1. fol. 51. p. 2. In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt; in intellectuali contradictoria se compatiuntur; in rationali contraria ut oppositae differentiae in genere sunt.

7) De dato patr. lum. c. 1. De fil. Dei, fol. 66. p. 1.



Bedingung in sich selbst, dass er es im göttlichen Lichte erkennt, welches ihn erleuchtet. Und wenn wir diesen Gedanken festhalten, dann gelangen wir zum Begriffe der Deification, welche die höchste Vollkommenheit des Verstandes bezeichnet, und zu welcher der Mensch selbst bestimmt ist.

Wenn nämlich der menschliche Verstand dazu gelangt, dass ihn das göttliche Licht völlig durchdringt und durchleuchtet, dann erkennt er sich in demselben vollkommen, und weil er sich vollkommen erkennt, darum erkennt er auch in sich selbst alles Intelligible wirklich, was er vorher nur theilweise erkannt hatte. Er wird also erhoben über alle Alterität, über alle Schatten und Bilder der Wahrheit; er zieht sich vollständig in sein Inneres zurück und erkennt in sich alle Wahrheit. Erkennendes, Erkanntes und das Erkennen selbst wird in ihm Ein und dasselbe. Aber eben weil er zu dieser Stufe der Vollkommenheit nur gelangen kann dadurch, dass er von dem göttlichen Lichte gänzlich durchdrungen und durchleuchtet wird, so erkennt er sich selbst und alle Wahrheit in sich doch zuletzt nur in Gott, in jener ewigen Einheit, welche der Grund seiner selbst und aller Wahrheit ist. Jene Erkenntniss setzt also die innigste Vereinigung des Geistes mit Gott voraus, ja eine solche Einigung, dass Gott im Geiste selbst der Geist, und der Geist in Gott selbst Gott ist. Und gerade darin besteht die Vergottung des Menschen, und diese Vergottung ist selbst wiederum die Sohnschaft Gottes, zu welcher der Mensch in der Vergottung erhoben wird. Da tritt der menschliche Geist ganz in die göttliche Einheit ein, die Verschiedenheit zwischen ihm und Gott verschwindet; wie Gott Eins und Alles zugleich ist, so wird auch der Geist in Gott Eins und Alles. Wie das göttliche Wort der Sohn Gottes ist, so wird es auch der Geist, weil die Verschiedenheit zwischen ihm und dem göttlichen Worte aufhört [1]. Nicht als ob die Persönlichkeit des

1) De filiat. Dei, fol. 67. p. 1. Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipsa est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud tunc intelligit a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse. Extra enim intelligibile nihil intelligitur; omne autem intelligibile in ipso intellectu intellectus est. Nihil igitur remanebit, nisi intellectus purus secundum se, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. Cum igitur hoc ita sit, non intelliget intellectus ille aliud intelligibile, neque erit ejus intelligere aliquid aliud, sed in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur, atque actus ipse, qui est intelligere. Non igitur erit veritas aliud aliquod ab intellectu, neque vita, qua vivit, alia erit ab ipso vivente intellectu, secundum omnem vim et naturam intellectualis vigoris, quae omnia secundum se ambit, et omnia se facit, quando omnia in ipso ipse. Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis, et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est θέωσις ipsa. Nam cum Deus sit unum, in quo omnia unitas, quae est et transfusio unius in omnia, ut omnia id sint, quod sunt, et in intellectuali fruitione coincidit esse unum, in quo omnia, et esse omnia, in quo unum: tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in



Geistes in dieser Vergottung verschwinden würde; aber diese Persönlichkeit wird vollständig in die göttliche Einheit aufgenommen und gelangt eben dadurch zu ihrer höchsten Vollkommenheit [1]).

Wir sehen, es sind das ganz die analogen Lehrbestimmungen, wie wir sie bei Meister Eckhardt getroffen haben. Das letzte Endziel des menschlichen Geistes ist hier wie dort die straffste Einheit desselben mit Gott, eine eigentliche Vergottung desselben; und diese Vergottung wird selbst wiederum hier wie dort als eine Erhebung des Menschen zum eigentlichen Sohne Gottes gefasst, indem die Verschiedenheit des Geistes als solchen von dem göttlichen Worte hinwegfällt. Desungeachtet soll die Persönlichkeit des Geistes bestehen bleiben. — Es ist schwer, in diese mystische Ueberschwänglichkeit sich hineinzudenken. Die Ausdrücke, in welchen Cusa die Vergottung beschreibt, sind eben so dunkel, wie bei den „deutschen Mystikern." Alle Verschiedenheit zwischen Gott und dem Geiste soll hinwegfallen; und doch soll die Persönlichkeit des letztern bestehen bleiben. Mag das begreifen, wer will, wir unsererseits verzichten auf das Verständniss dieser Lehre.

Suchen wir uns nun auch noch über den dritten Theil des Cusanischen Lehrsystems, über die Lehre von Christus und der Erlösung, in Kürze zu orientiren.

§. 20.

Die Einheit des Grössten, lehrt Cusa, ist eine absolute; die Einheit der Welt dagegen eine durch die Vielheit contrahirte. Diese vielen Wesen aber, in welchen die Einheit der Welt contrahirt ist, können einander nicht ganz gleich sein; denn sonst würden sie ja aufhören, Viele zu sein. Alle Dinge müssen also in einer Gradabstufung zu einander stehen, und zwar vorerst nach Gattungen, dann nach Arten,

---

uno simus ipsum, in quo omnia, et in omnibus unum. fol. 69. p. 1. Uti Deus est ipsa rerum omnium essentia, ita et intellectus dei similitudo, rerum omnium similitudo. Cognitio autem per similitudinem est. Intellectus autem cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso Deo, uti est, intuetur. Hoc autem tunc est, quando Deus in ipso est ipse. Nihil igitur aliud est, omnia cognoscere, quam se similitudinem Dei videre, quae est filiatio. fol. 66. p. 2 sq. Poteris quadam intuitione occulta praegustare, nihil aliud filiationem esse, quam translationem illam de umbrosis vestigiis simulacrorum ad unionem cum ipsa infinita ratione, in qua et per quam spiritus vivit, et se vivere intelligit, ita quidem, ut nihil extra seipsum vivere conspiciat, ac si solum ea omnia vivant, quae in ipso sunt ipse, tantaque exuberatione se vitam habere sciat, ut omnia in ipso aeternaliter vivant, ita quidem, ut non sint ei vitam praestantia alia quaecunque se ipsa vita viventium. Non enim erit Deus alius ei ab ipsomet spiritu, neque diversus, neque distinctus, neque alia divina ratio seu aliud Verbum Dei, neque alius Dei Spiritus. Omnis enim alteritas et diversitas longe inferior est ipsa filiatione.

1) De doct. ignor. l. 3. c. 12.



und endlich nach Individuen, so aber, dass in dieser Gradabstufung weder nach Oben das Grösste, noch nach Unten das Kleinste erreicht werden kann, weil in diesen beiden Punkten eben die Contraction aufhören würde [1]). Wäre aber, fährt Cusa fort, das Grösste zu Einer Art contrahirt und in dieser Contraction wirklich, dann müsste dasselbe in dieser seiner Contraction Alles wirklich sein, was in der Möglichkeit jener Art gelegen wäre; denn wie das Grösste in seiner Absolutheit alles Mögliche in absoluter Wirklichkeit ist, so müsste das zu Einer Art contrahirte Grösste gleichfalls alle mögliche Vollkommenheit dieser Art in contrahirter Weise wirklich in sich schliessen und die ganze Natur derselben umfassen. Und wie das absolut Grösste mit dem absolut Kleinsten zusammenfällt, so müsste es auch hier in dieser seiner Contraction mit dem letztern zusammenfallen. Gäbe es daher ein grösstes contrahirtes Einzelwesen oder Individuum in einer Art, so müsste dasselbe nothwendig die Fülle jener Art, d. h. das Leben, die Form, der Grund und die Wahrheit in der Fülle aller Vollkommenheiten sein, welche in jener Art möglich wären. Ein solches über die Natur der Einschränkung hinaus eingeschränktes oder contrahirtes Grösstes, welches das Endziel jener Art ist und in sich alle Vollkommenheiten beschliesst, würde dann mit jedem Gegebenen über alles Verhältniss hinaus in höchster Gleichheit bestehen, da es eben, als die Vollkommenheit von Allem in seiner Fülle befassend, weder grösser noch kleiner sein könnte, als irgend Etwas. Da nun kein Eingeschränktes eine solche Fülle der Vollkommenheit in der Gattung der Vollkommenheit, wie sie der Einschränkung eigenthümlich ist, erreichen kann, weil eben die Aufstufung der Vollkommenheit der Dinge zum Grössten nicht zu gelangen vermag: so ist es offenbar, dass ein solches eingeschränktes oder contrahirtes Grösstes als ein blosses Eingeschränktes nicht wirklich sein könne. Es kann aber auch nicht Gott sein, in so fern dieser nach seiner Absolutheit gefasst wird; denn in dieser seiner Absolutheit ist Gott schlechthin frei von aller Einschränkung. Es müsste also nothwendig Grösstes und Eingeschränktes, d. i. Gott und Geschöpf, Absolutes und Eingeschränktes zugleich sein, letzteres in einer Einschränkung, welche in sich selbst nicht zu subsistiren vermöchte, sondern nur in der Subsistenz der absoluten Grösse. Denn es gibt ja nur Ein Grösstes, durch welches das Eingeschränkte Grösstes sein und heissen könnte [2]). Würde

1) Ib. l. 3. c. 1.

2) Ib. l. 3. c. 2. Qua propter si aliquid dabile esset maximum contractum individuum alicujus speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset, et vitam, formam, rationem atque veritatem in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent. Hoc tale maximum contractum supra omnem naturam contractionis, illius terminus finalis existens, in se complicans omnem ejus

also die grösste Macht das Eingeschränkte oder Contrahirte in solcher Weise mit sich verbinden, dass eine grössere Vereinigung, ohne den Unterschied der Naturen aufzuheben, unmöglich wäre, so dass also ein solches Eingeschränktes, die Natur der Einschränkung, gemäss welcher es die eingeschränkte und geschaffene Fülle seiner Art ist, bewahrend, wegen der hypostatischen Union mit Gott, Gott und Alles wäre, so würde eine solche wunderbare Einigung all unsere Erkenntnisskraft übersteigen. Wir würden ein solches Wesen fassen müssen als Gott, welcher zugleich Geschöpf, und als Geschöpf, welches zugleich Schöpfer wäre, ohne Vermischung und Zusammensetzung, weil ja das Eingeschränkte seine Natur nicht verändern, noch Gott in ihm aufgehen, noch das Ganze ein aus dem Eingeschränkten und schlechthin Grössten wie aus Materie und Form zusammengesetztes sein würde. Welcher Verstand möchte dieses begreifen [1])!

Hienach liesse sich denn nun auch weiter bestimmen, von welcher Natur jenes eingeschränkte Grösste sein müsste. Dass dasselbe nothwendig Eines sein müsse, ist klar, weil die absolute Grösse zugleich auch die absolute Einheit ist. Dabei ist es dann aber zugleich auf dieses oder jenes eingeschränkt. Da nun die Ordnung der Dinge erfordert, dass einige im Vergleich zu andern einer niedern Natur sind, wie die, welche ohne Leben und Erkennen sind, einige einer höhern, wie die Geister, und einige einer mittlern, wie die Menschen: so ist offenbar, dass, weil das schlechthin Grösste das absolute Sein von Allem in allgemeinster Weise ist, also nicht mehr das Sein des einen, als das Sein des Andern, jenes Wesen sich am meisten zur Vereinigung mit dem Grössten eignen würde, welches die meiste Gemeinschaft mit der Gesammtheit der Wesen hat. Und das ist eben die mittlere Natur, die menschliche. Denn da die menschliche Natur in sich alle Naturen beschliesst, als die höchste Stufe der niedern und die niedrigste der höhern Welt, so würden, wenn sie nach ihrem vollen Sein zur Einigung mit der absoluten Grösse emporstiege, in ihr alle Naturen und das gesammte Universum zur höchsten Stufe ihres Seins gelangen. Die menschliche Natur ist aber nur auf eingeschränkte Weise in diesem oder jenem Individuum wirklich, wie jede andere allgemeine Natur. Wäre

---

perfectionem, cum quocunque dato supra omnem proportionem summam teneret aequalitatem, ut nulli major et nulli minor esset, omnium perfectiones in sua plenitudine complicans. Ex hoc manifestum est, ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum subsistere, cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere perfectionis contractionis attingere possit. Neque etiam ipsum tale ut contractum, Deus, qui est absolutissimus, esset: sed necessario esset maximum contractum, h. e. Deus et creatura, absolutum et contractum, contractione, quae in se ipsa subsistere non posset, nisi in absoluta maximitate subsistente. Non est enim nisi una tantum maximitas, per quam contractum dici posset maximum.

1) Ib. l. c.

es daher nicht möglich, dass mehr als Ein wahrhafter Mensch zur Einigung mit dem Schöpfer emporstiege, — wie diess, da das Grösste nur Eines sein kann, in der That unmöglich ist, — so würde gewiss dieser Eine Mensch in der Weise Mensch sein, dass er zugleich Gott, und in der Weise Gott, dass er zugleich Mensch wäre. Er würde als das Haupt des ganzen Universums dastehen; in ihm würde Alles zu seiner höchsten Vollkommenheit emporsteigen, weil Alles durch ihn und in ihm mit dem Absoluten vereinigt wäre. Er wäre das Mass aller Dinge, der ideale Mittelpunkt des Alls, durch welchen alle Dinge aus Gott hervorgehen, und durch welchen sie wieder in die Einheit mit Gott zurückkehren würden. Und eben daraus ergibt sich dann wieder, welche der drei göttlichen Personen zu dieser Einheit mit dem Menschen sich herablassen müsste. Gott ist nämlich der Schöpfer der Welt als die Gleichheit des Seins, weil er durch sein Wort die Welt geschaffen hat. Folglich kann es nur die absolute Gleichheit in Gott sein, mit welcher die menschliche Natur in jenem Gottmenschen zur Einheit sich verbinden müsste, weil eben nur durch die Gleichheit des Seins Alles aus Gott hervorgeht. Jener Mensch also, weil er in der absoluten Gleichheit subsistiren würde, müsste, wie die absolute Gleichheit selbst, Sohn Gottes genannt werden, ohne deshalb aufzuhören, zugleich der Sohn des Menschen zu sein [1]).

Da nun eine solche Vereinigung des Geschöpfes mit Gott möglich ist: — denn wie könnte das Geschöpf sein Sein auf eingeschränkte, contrahirte Weise von dem absoluten göttlichen Sein haben, wenn die Einschränkung selbst mit diesem sich nicht vereinigen liesse? — so kann, weil Gott, als der Beste und Vollkommenste, Alles, was er für sich geschaffen, auf die möglichst beste und vollkommenste Weise geschaffen haben muss, Niemand vernünftigerweise in Zweifel ziehen, dass er bei der Schöpfung den angegebenen Weg eingeschlagen habe, weil sonst Alles hätte vollkommener sein können [2]). Es ist also Alles durch die mit Gott vereinte Einschränkung geschaffen, damit Alles, wie es sein Sein von dem unendlichen Sein hat, ein eingeschränktes sei, und, als eingeschränktes, von dem sei, mit welchem die Einschränkung in höchster Weise verbunden ist. Und so hätten wir also

1) Ib. l. 3. c. 3.

2) Ib. l. c. fol. 26. p. 1. Et quoniam Deo optimo atque perfectissimo non repugnant ista, quae absque sui variatione, diminutione aut minoratione per ipsum fieri possunt, sed potius immensae bonitati convenit, ut optime atque perfectissime congruo ordine universa ab ipso et ad ipsum creata sint: tunc, cum semota hac via omnia perfectiora esse possent, nemo, nisi aut Deum, aut ipsum optimum negans, ab istis rationabiliter poterit dissentire. Relegata est enim procul omnis invidia ab eo, qui summe bonus est, cujus operatio defectuosa esse non potest, sed sicut ipse est maximus, ita et opus ejus, quanto hoc possibilius est, ad maximum accedit.

an erster Stelle Gott den Schöpfer, dann den Gottmenschen und an dritter Stelle das Universum. Diese Ordnung darf aber nicht als eine zeitliche betrachtet werden, gleich als ob Gott der Zeit nach dem Erstgebornen der Schöpfung, oder der erstgeborne Gottmensch der Zeit nach der Welt vorangegangen wäre; sondern es ist die Natur und Ordnung einer Vollkommenheit über alle Zeit hinaus, damit der bei Gott über die Zeit hinaus *vor* Allem Daseiende in der Fülle der Zeit in der Welt erschiene [1]).

Dieser in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch nun ist Jesus Christus, welcher sich durch seine Wahrheit und durch seine Thaten als solchen bewährt hat, — der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und der Welt [2]). Nur in der Gemeinschaft mit ihm vermögen wir unser Ziel zu erreichen, d. h. zur Sohnschaft Gottes, zur Vergottung zu gelangen. In diese Gemeinschaft werden wir eingeführt durch den Glauben, durch die Hoffnung und durch die Liebe, und auf dieser Grundlage steigen wir dann in Christo zur Vereinigung mit Gott empor, wir werden Christus selbst und in Christo Gott [3]). Die Gemeinschaft der Gläubigen in Christo aber ist die Kirche [4]).

Schliessen wir hier ab. Ganz gewiss enthält das Cusanische System viele Elemente in sich, welchen wir die Originalität nicht absprechen können. Ebenso gewiss ist es aber auch, dass das System im Ganzen genommen doch nur eine, wenn auch in vieler Beziehung originale speculative Verarbeitung von Ideen ist, welche vor ihm schon da waren. Es sind die deutschen Mystiker, an welche er zunächst sich anschliesst. Das haben wir im ganzen Verlaufe seines Systems bewahrheitet gefunden. Die mystische Lehre, welche jene auf der Grundlage des Areopagiten ausgebildet hatten, sucht Cusa in speculativer Weise zu construiren, um ihr so den Charakter eines speculativen Systems zu geben. Freilich tritt auch bei ihm die Speculation zuletzt immer wieder in das Gebiet der Mystik hinüber und verliert sich in der unfassbaren Weite derselben. Schon das Grundprincip der „docta ignorantia“ ist wesentlich mystisch. Die fortwährende Betonung des Satzes, dass wir die reine Wahrheit in ihrem Ansichsein nicht zu erkennen vermögen, und dass eben in dieser Erkenntniss,

1) Ib. l. c. Cf. De vis. Dei, c. 19. c. 20. — 2) De doct. ignor. l. 3. c. 4.

3) Ib. l. 3. c. 12. Omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cujuslibet personali veritate, si ad ipsum in hac vita summa fide, spe et caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes tam angeli, quam homines, nonnisi in Christo subsistant, per quem in Deo, veritate corporis per spiritum absorpta et attracta, ut quilibet beatorum, servata veritate proprii esse, sit in Christo Jesu Christus, et per ipsum in Deo Deus, et quod Deus eo absoluto maximo remanente, sit in Christo Jesu ipse Jesus, in omnibus omnia per ipsum. De vis. Dei, c. 19. — 4) De doct. ignor. l. 3. c. 12.

dass wir sie nicht zu erkennen vermögen, die wahre Weisheit, das eigentliche Wissen bestehe, ist nur auf dem Standpunkte des Mysticismus gerechtfertigt. Aber mit dieser mystischen Tinctur, in welche das ganze Cusanische System getaucht ist, verbindet sich andererseits doch wieder ein Apriorismus, welcher nicht gut zu jener Erhebung der Wahrheit über alle Erkenntniss passen will. Cusa sucht, wie wir gesehen haben, sowohl die Trinität, als auch die Incarnation aus der Vernunft abzuleiten und aprioristisch zu begründen. Nur das „Wie“ dieser Mysterien soll unbegreiflich sein und die Erkenntnisskraft des Menschen übersteigen; das „Dass“ dagegen kann durch aprioristische Vernunftgründe festgestellt und bewiesen werden. So geht die Mystik Cusa's, zunächst nach ihrer formalen Seite betrachtet, in die Theosophie über. Aber auch nach ihrer materiellen Seite steht sie beständig auf dem Punkte, in dieses Gebiet überzuschlagen Denn indem sie sich den wesentlich neuplatonischen Satz aneignet, dass Gott sich zur Welt verhalte, wie die erfüllte und in dieser ihrer Fülle absolut transcendente Allgemeinheit zu ihren Besonderheiten, ist sie dem pantheistischen Gedanken so nahe getreten, dass derselbe ungeachtet aller Bemühungen, ihn vom Systeme auszuschliessen, dennoch hie und da mit Gewalt sich in das System einzudrängen sucht, und dann solche Lehrsätze zur Folge hat, welche vom theistischen Standpunkte aus kaum mehr zu rechtfertigen sind. Wir haben uns davon zur Genüge überzeugt. — Ausserdem beruht das System selbst auf sehr schwachen Voraussetzungen. Die Grundvoraussetzung ist nämlich das Princip der Coincidenz der Gegensätze in Gott. Aber dieser Lehrsatz wird auf eine Weise begründet, in welcher wir nur ein Spiel mit Worten erkennen können. Das absolut Grösste, sagt Cusa, kann nicht kleiner sein, als es ist; *folglich* ist es zugleich auch das Kleinste, weil dasjenige, unter welchem es ein Kleineres nicht mehr geben kann, nothwendig das Kleinste ist. Aber läuft in dieser Beweisführung nicht offenbar eine Aequivocation mit unter? Das absolut Grösste kann als solches nicht kleiner sein, als es ist, — das ist wahr; aber folgt daraus nun, dass es so klein ist, dass es nicht kleiner sein könnte? Gewiss nicht. Es kann nicht kleiner sein, weil es als das unendliche und nothwendige Sein Nichts verlieren kann; aber nicht deshalb, weil es so klein ist, dass es nicht mehr kleiner sein könnte. Nur das zweideutige Spiel, das hier mit dem Begriffe des Kleinen und Kleineren getrieben wird, kann Cusa zu dem Schlusse bringen, dass Gott zugleich das Grösste und Kleinste sei, und dass folglich in ihm die Gegensätze zusammen fallen. Hat aber diese Grundvoraussetzung selbst keinen Halt, was wird dann aus dem ganzen Systeme? Was wird aus der Complication alles an sich gegensätzlichen Seins in der Einheit Gottes? Gewiss, das ganze System steht auf sehr schwachen Füssen. Wir wollen weder der Tendenz Cusa's, noch auch den manchen wahren

und probehaltigen Elementen, welche in seinem Systeme sich finden, nahe treten; aber das System als Ganzes halten wir, sowohl vom formellen, als auch vom materiellen Standpunkt aus betrachtet, für ein verfehltes. Ebenso müssen wir seinen christlichen Sinn, seinen Eifer und seine Liebe für die christliche Religion rühmend anerkennen; aber wenn er in seinem Werke „De pace seu concordantia fidei" auf dem Wege der Wissenschaft eine Einheit aller Religionen, die sich gegenseitig thatsächlich bekämpfen, anzubahnen sucht, so scheint er uns hier doch in mancher Beziehung zu weit zu gehen und den hieher bezüglichen Ansichten Abälards sich anzunähern. Es ist nur Eine Religion, sagt er, in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche [1]. Gott hat verschiedenen Völkern verschiedene Propheten geschickt, um sie in ihrer Art in der Religion zu unterrichten. Nur dadurch, dass sie die Einheit in dieser Verschiedenheit nicht erkennen und den Inhalt über der Form vergessen, haben sich die Völker in verschiedene und einander entgegengesetzte Religionsgenossenschaften gespalten [2]. Und doch verehren Griechen, Italiener, Araber, Juden und Scythen alle die gleiche Wahrheit, selbst die Polytheisten verehren die Eine Gottheit in ihren vielen Göttern [3]. Es waltet nur Verschiedenheit im Ausdrucke und in der Form, der religiöse Inhalt ist derselbe [4]. In allen Religionen lassen sich Spuren der Dreieinigkeit entdecken, und die Menschwerdung des Sohnes Gottes lasse sich leicht allen Völkern aus den Principien ihrer Religion heraus zur Ueberzeugung bringen [5]. Deshalb müsste es leicht sein, durch einige weise und erleuchtete Männer eine Vereinigung aller Religionen anzubahnen [6]. Nur müsse man in den äussern Gebräuchen keine Uebereinstimmung verlangen; man könne z. B. die Beschneidung zulassen und selbst den Bilderdienst der Polytheisten dulden, wenn man nur die bildliche Bedeutung nicht vergesse [7]. Das geht denn doch zu weit. Ob damit das Princip der Uebernatürlichkeit des Christenthums noch zusammen bestehen könne, ist wenigstens sehr fraglich. Die Toleranz der Principien scheint uns hier zu weit getrieben zu sein. Es dürfte dieses Streben Cusa's, eine Einheit der Religion herzustellen, zu sehr der neuplatonischen Tendenz sich annähern, alle Religionen in Einer Religion aufzuheben dadurch, dass aus jenen alle berechtigten Elemente herausgenom-

---

1) De pace seu conc. fid. c. 1. Non est nisi una religio in rituum varietate. c. 6. Una est religio et cultus omnium intellectu vigentium.

2) Ib. c. 1. — 3) Ib. c. 5. — 4) Ib. c. 5. — 5) Ib. c. 5 sqq. Cribr. Alchoran, l. 2. c. 11.

6) De pace fidei, c. 1.... paucorum sapientium concordia, omnium talium diversitatum, quae in religionibus per orbem observantur, peritia pollentium, unam posse facile quandam concordiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti et veraci modo constitui. — 7) Ib. c. 7. c. 17. c. 20.

men und in eine Einheit zusammengeschweisst werden. Wie dem auch immer sei, — wir sind nicht damit einverstanden, wenn in Cusa's System ein so bedeutender Fortschritt in der christlichen Speculation gefunden werden will, wie es häufig geschieht. Im Gegentheil, wir halten dafür, dass dasselbe den Vergleich, z. B. mit dem thomistischen System, nicht im Entferntesten auszuhalten vermöge, und glauben solches in unserer Darstellung hinreichend bewiesen zu haben.

2. Carolus Bovillus.

§. 21.

Die Cusanische Lehre erfreute sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte einer guten Aufnahme, und viele nicht unbedeutende Denker schlossen sich derselben an, oder vielmehr vertieften sich in den Geist derselben und machten die Principien derselben zur Grundlage ihres speculativen Denkens. So kam es, dass das Cusanische System die Quelle wurde für eine bestimmte philosophische Richtung, welche in der Epoche der Renaissance eine bedeutende Rolle spielte, und ihre Vertreter nicht blos in Deutschland, sondern auch in andern Ländern hatte. Wir bezeichnen diese philosophische Richtung mit dem Ausdrucke „Cusanische Schule." Nicht als ob alle Männer, welche der Cusanischen Lehre sich zuneigten, dieselbe in gleicher Weise fortgebildet hätten; vielmehr wurde dieselbe vielfach mit fremden Elementen versetzt und gewann dadurch eine eigenthümliche Gestalt, in welcher sie jenen fremden Elementen gegenüber keineswegs mehr die Hauptrolle spielt. Daher können wir denn auch die Männer, unter deren Händen die Cusanische Lehre diese Gestalt erhielt, nicht mehr füglich unter die Rubrik „Cusanische Schule" bringen; wir müssen sie vielmehr in jene Categorien einreihen, welche die fremdartigen Elemente, mit denen sie die Cusanische Lehre versetzten, fordern und mit sich bringen. Hier beschränken wir uns also blos auf jene Denker, welche die Cusanische Lehre zwar selbstständig fortbildeten, aber von anderweitigen Ideen, welche das Zeitalter der Renaissance bewegten, sich, so weit möglich, frei erhielten, so dass die Cusanischen Principien in denselben zu einem möglichst unvermischten Ausdruck gelangten.

Da begegnen wir denn zunächst in Frankreich dem Jacobus Faber Stapulensis (Jacques le Fevre d'Etaples), den wir als denjenigen bezeichnen müssen, welcher der Cusanischen Philosophie in Frankreich Eingang verschafft hat. Er wurde zu Etaples, Diöcese Amiens, in der Picardie im Jahre 1445 (nach Andern 1455) geboren, studirte zu Paris Philosophie und Theologie; verlegte sich aber namentlich auf die griechische und hebräische Sprache und auf das Bibelstudium. Nachdem er grosse Reisen gemacht hatte, wurde er zu Paris Doctor an

der Sorbonne und lehrte Philosophie bis zum Jahre 1507. Er schloss sich in seiner philosophischen Richtung an Nicolaus von Cusa an und gab die Werke desselben, sowie die Werke des Areopagiten heraus, wodurch er die Cusanische Lehre in Frankreich zur Kenntniss brachte[1]). Diess scheint denn auch in philosophischer Beziehung sein Hauptverdienst gewesen zu sein. Auch zu einigen aristotelischen Schriften schrieb er Einleitungen und Erklärungen, welche von seinem Schüler, dem Polen Jodocus Clichtoveus, welcher zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts an der Sorbonne lehrte, herausgegeben wurden. Später verlegte sich Faber fast ausschliesslich auf die Exegese. Da er aber in der Exegese der heiligen Schrift sich in mancher Beziehung zu den „Reformatoren" hinneigte, so gerieth er in Conflict mit der Sorbonne. Diese schloss ihn aus ihrem Gremium aus und beraubte ihn wieder der ihm ertheilten Doctorwürde. Seine exegetischen Arbeiten wurden späterhin auf den Tridentinischen Index gesetzt mit dem Beisatze: „donec corrigantur." Er starb im Jahre 1537 (nach Andern 1547).

Einer der vornehmsten Schüler dieses Faber nun war *Carolus Bovillus* (Charles Bouillé), dessen Namen wir an die Spitze dieser Abhandlung gesetzt haben. Die Begeisterung des Lehrers für Nicolaus von Cusa findet hier in dem Schüler ihren Widerhall. Bovillus nennt den Nicolaus von Cusa „virum cum in divinis, tum in humanis disciplinis prae cunctis admirandum." Daraus sehen wir, dass Bovillus die Cusanische Lehre zum Ausgangspunkte seiner philosophischen Forschungen machte. Aber er hat sich dennoch nicht mit einer blossen Reproduction der Cusanischen Ideen begnügt, sondern er hat vielmehr auf der Grundlage jener Ideen in einem gewissen Grade selbstständig gedacht und hat so ein System aufgebaut, welchem man eine gewisse Originalität nicht absprechen kann. Es ist daher unsere Aufgabe, das System des Bovillus eingehender zu behandeln und darzustellen[2]).

Carolus Bovillus ward um das Jahr 1470 geboren. Von seinen Jugendjahren und dem Jugendunterrichte, welchen er genoss, ist Nichts bekannt. Seine höhere Bildung erhielt er, wie bereits erwähnt, in der Schule des Faber Stapulensis. Im Jahre 1503 unternahm er, um seine Kenntnisse zu vermehren und mit hervorragenden Gelehrten in Verbindung zu kommen, eine Reise, welche ihn zuerst in die Schweiz und

---

1) *Ritter* (Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 349.) führt die Titel einiger anderer Werke des Faber Stapulensis an, welche ich mir aber ebenso wenig, wie Ritter, verschaffen konnte, nämlich: Contemplationes idiotae, Scholia in Dionysium Areopagitam, Commentarii in Mercurii Trismegisti opuscula duo, unum de sapientia et potestate Dei, alterum de voluntate divina. Aus diesen Titeln schon erhellt klar die Richtung seines Denkens.

2) Eine recht schöne und brauchbare Monographie über Bovillus hat neuestens *Joseph Dippel* geliefert in seinem „Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus" Würzburg 1865.



dann nach Mainz führte. Von hier aus besuchte er den berühmten Trithemius, mit dessen geistiger Richtung er sich jedoch nicht zurecht finden konnte. Die magischen Künste, welche in dem von Trithemius ihm vorgelegten Werke „Stenographia“ beschrieben wurden, behagten ihm nicht. Er glaubte daraus abnehmen zu sollen, dass Trithemius im Bunde mit dem Teufel stehe. Im Jahre 1507 treffen wir ihn zu Rom, wo er mit dem Juden Bonetus de Latis zwei Unterredungen über die Trinität hatte. Dann soll er Italien, Spanien und die wichtigsten Städte Frankreichs durchwandert und endlich nach der Rückkehr in seine Familie Priester geworden sein. Als solcher erhielt er alsbald ein Canonicat zu St. Quentin und ein zweites zu Noyon, in welch letzterer Stadt er Theologie lehrte. Sein Tod fällt ungefähr um das Jahr 1553 [1]).

Bovillus hat zahlreiche Schriften geschrieben, welche theils in die Mathematik, theils in die Theologie, theils in die Philosophie, theils in die Philologie einschlagen [2]). Für unsern Zweck dürften die wichtigsten folgende sein: „Quaestionum theologicarum libri septem,“ „Theologicarum conclusionum libri decem,“ „Divinae caliginis liber,“ „Liber de intellectu,“ „Liber de sensibus,“ „Libellus de Nihilo,“ „Ars oppositorum,“ „Liber de generatione,“ „Liber de sapientia,“ „Liber aliquot epistolarum philosophicarum“ und „Physicorum elementorum libri decem.“

Fragen wir nun zunächst um die Art und Weise, wie Bovillus das Verhältniss zwischen Glaube und Wissenschaft bestimmt, so begegnen wir bei ihm einer Definition des Glaubens, welche fast gleichlautend ist mit derjenigen, welche wir früher bei Raymundus Lullus getroffen haben. Ueberhaupt hält Bovillus grosse Stücke auf Lullus; er citirt ihn häufig und spricht mit grosser Achtung von ihm. „Die Intelligenz also,“ sagt Bovillus, „ist die Vollendung des Glaubens, der Glaube dagegen ist die Disposition und der heilige Anfang der Intelligenz [3]).“ Wir erinnern uns, dass Lullus in gleicher Weise den Glauben als eine blosse Disposition zur intellectuellen Erkenntniss des Geglaubten und folglich diese intellectuelle Erkenntniss als die Vollendung des Glaubens selbst bezeichnet habe [4]). Bovillus schliesst sich, wie aus dem Gesagten erhellt, dieser Auffassung an. Dass er damit auch die Folgerungen hinnehmen musste, welche in diesem Princip liegen, ist klar. Ist der Glaube nichts weiter als eine blosse Disposition zur intellectuellen Erkenntniss, und hat er also in der letztern seinen Zweck;

---

1) *Dippel,* a. a. O. S. 18 ff.

2) Ein vollständiges Verzeichniss seiner Schriften findet sich in den „Memoires“ des Barnabiten Niceron, woraus Dippel a. a. O. S. 30 ff. dasselbe hat abdrucken lassen.

3) *Car. Bovillus,* De sapientia, c. 29. (ed. Par. 1510.) Est enim intelligentia fidei consummatio, fides vero intelligentiae dispositio sacrumque initium.

4) Vgl. Bd. 2. §. 245. S. 928 ff.

dann disponirt eben der Glaube den Verstand zur wissenschaftlichen Erkenntniss aller Wahrheiten der Offenbarung in gleicher Weise, und es müssen dann unter Voraussetzung des Glaubens die Mysterien des Christenthums in gleicher Weise der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich sein, wie die Vernunftwahrheiten. Der wesentliche Unterschied derselben für unsere Erkenntniss geht verloren. Darum gesteht denn auch Bovillus zwar zu, dass die Philosophen, weil sie eben das Licht des Glaubens nicht besassen, die göttliche Trinität nicht erkannten [1]; aber auf die Frage, ob nicht durch die Vernunft das Mysterium der göttlichen Trinität erkannt werden könne, antwortet er, dass der menschliche Geist, falls er durch den Glauben von Gott erleuchtet sei, sehr leicht aus rein natürlichen Prämissen das Mysterium der Trinität mit der Vernunft beweisen könne: ein Satz, welchen er dann weiter auszuführen und zu begründen sucht [2]. Damit ist der philosophische Standpunkt des Bovillus nach seiner formellen Seite hin genügend bezeichnet. Der theosophische Apriorismus ist unverkennbar.

Die menschliche Seele, lehrt Bovillus weiter, ist als Mittelpunkt von einem dreifachen Kreise umgeben. Der erste Kreis ist derjenige, welchen sie selbst in ihrer eigenen intellectuellen Lebensthätigkeit um sich zieht. Der zweite ist der Kreis ihres Leibes, in so fern der Leib die Seele umhüllt und gleichsam wie ein Gefäss umschliesst. Der dritte und äusserste Kreis endlich ist der der äussern sichtbaren Welt, in deren Mitte der Mensch gesetzt worden ist, um in derselben und auf dieselbe zu wirken [3]. — Diesem dreifachen Kreise, in welchem die Seele eingeschlossen ist, entspricht denn nun auch ein dreifaches Leben der Seele, nämlich das contemplative, das active und das factive [4]. Das contemplative Leben gehört dem intellectuellen Lebenskreise der Seele an, und ist und bleibt somit der Seele innerlich. Das active Leben dagegen bewegt sich in dem leiblichen Kreise, in so fern nämlich die Seele den Leib bewegt und ihn zu den verschiedenen Verrichtungen des äussern Lebens determinirt. Das factive Leben endlich fällt in den äussersten Kreis, in den Kreis der äussern Welt, und

---

1) De sap. c. 29.

2) Quaest. theol. libri septem, l. 1, 19. (ed. Par. 1513.) An nequeat naturali ratione arcanum dinosci trinitatis mysterium? — Resp. Mens fide divinitus illustrata perfacile ex his, quae naturalia sunt, arcanum divinae trinitatis mysterium ratione comprobabit. Nam ex ratione divinae bonitatis et actionis et sapientiae palam divinae trinitatis demonstratio colligitur, cum nequeat bonum esse, nisi quod diffusivum sui, seque ipsum alicui impertiens; cum item nequeat aeterne agere circa seipsum, nisi cujus substantia absque sui divisione in extrema et medium discreta fuerit; cum denique sapiens non sit, nisi quod seipsum noverit, seque ipsum intueri possit.

3) De sensibus, c. 26, 5. (ed. Par. 1510.) — 4) Ib. c. 28, 1.

beschäftigt sich mit jenen Dingen dieser äussern Welt, welche unserm eigenen Selbst fremd sind [1]). Es ist hienach von selbst klar, dass das contemplative Leben die erste und oberste Stufe einnimmt, dass dann auf zweiter Linie das active und endlich auf dritter Linie das factive Leben folgt. Das contemplative Leben hat seinen Zweck in sich selbst; das active und factive dagegen sind dem erstern dienstbar [2]).

Hält man nun diese Voraussetzungen fest, so ergibt sich hieraus wiederum der Unterschied zwischen Philosophie, Rhetorik und Mechanik. Die Mechanik gehört nämlich zum factiven, die Rhetorik dagegen zum activen und die Philosophie endlich zum contemplativen Leben [3]). Die Philosophie erhebt sich somit, wie das contemplative Leben selbst, über alle andern Thätigkeitsweisen und Künste des Menschen, und hat ihren Zweck in sich selbst, in der Erkenntniss der Wahrheit. Sie theilt sich aber selbst wiederum ein in drei Theile, in die Mathematik, in die Naturphilosophie und in die transcendente Philosophie. Die Mathematik erforscht Zahl und Grösse, die Naturphilosophie beschäftigt sich mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen; die transcendente Philosophie endlich erforscht die übersinnlichen, geistigen Substanzen, insbesonders die höchste geistige Substanz, — Gott [4]).

Daraus ist ersichtlich, dass die Philosophie, eben weil das höchste Object ihrer Forschung Gott ist, selbst wiederum in der Theologie culminirt. „Die Theologie ist unter allen Wissenschaften die älteste und erste; sie übertrifft alle menschlichen Wissenschaften an Einfachheit; auch gibt es keine höhere Erkenntniss, als jene des höchsten Wesens; und endlich strömt von ihr gleichwie von einem Abgrunde und einem Meere göttlichen Lichtes funkenweise der Schimmer aller Wissenschaften aus und zugleich wieder in sie zurück [5])." Aber freilich ist die Theologie, was die Aneignung dieser Wissenschaft von Seite des menschlichen Geistes betrifft, die letzte in der Reihe; denn zu Gott können wir uns nur erheben durch das Medium der geschöpflichen Dinge; diese müssen somit zuerst erkannt sein, bevor wir uns zur wissenschaftlichen Erkenntniss Gottes erheben können. Der Natur nach also ist zwar die Theologie die erste; der Aneignung nach aber die letzte Wissenschaft [6]). Dabei ist dann wiederum zwischen einer dreifachen Theologie zu unterscheiden. „Die erste Art der Theologie besteht darin, dass der menschliche Geist auf philosophischem Wege mit Hilfe der Sinne aus der sinnlichen Welt in die intelligible einzutreten und aus den sinnlichen Zeichen Vermuthungen über die intelligibeln und göttlichen Dinge abzuleiten sucht" (symbolische Theologie) [7]). Die zweite Art, welche über die erste sich erhebt,

1) Ib. c. 28, 2. — 2) Ib. c. 28, 3. — 3) Ib. c. 28, 4. — 4) Ib. c. 28, 4. — 5) Theol. Conclus. libri decem, (ed. Paris. 1515.) l. 1, 11. — 6) Ib. l. 1, 14.

7) De nihilo. c, 11, 1. (ed. Par. 1510.) Primo modo mens ex sensibili mundo

besteht darin, dass der Geist dasjenige aus sich selbst betrachtet, wovon es keine äussere Species gibt, also mit eigentlich metaphysischen Begriffen an die Erforschung des göttlichen Wesens herantritt (metaphysische Theologie). Die dritte Art der Theologie endlich entsteht durch eine gewisse göttliche Erhebung und Ekstase, durch geheimnissvolle Anschauung Gottes, durch das Wehen des göttlichen Geistes in der Seele, weshalb sie nicht eine Frucht langwieriger Untersuchung, sondern vielmehr augenblicklicher göttlicher Erleuchtung ist (mystische Theologie) [1]. Diese Art der Theologie ist deshalb die vorzüglichste und wahrste [2], weil sie unmittelbare Erkenntniss ist [3]. Durch dieselbe wird die menschliche Erkenntniss der Erkenntniss der Engel gleich und erhebt sich zu ihrer ganzen Vollkommenheit [4].

Nachdem wir nun den Standpunkt und die äussern Umrisse des Systems unsers Philosophen gezeichnet haben, ist es unsere Aufgabe, in das Innere desselben einzugehen. Und hier begegnet uns zunächst seine Lehre von der menschlichen Erkenntniss.

§. 22.

Drei Arten von Creaturen, lehrt Bovillus, finden wir in der Welt vor: die erste ist rein intelligibel, die zweite rein sensibel, die dritte intelligibel und sensibel zugleich. Die rein intelligible Creatur ist der Engel, oder der intellectus angelicus; denn er ist von aller Materie und von aller Körperlichkeit getrennt, in sich selbst subsistirender, sich selbst bewegender Geist. Die rein sensible Creatur ist die körperliche Welt, welche uns umgibt, und zwischen beiden steht endlich der Mensch, welcher beides, das Intelligible und Sensible, in sich vereinigt [5].

Was nun vorerst den englischen Verstand betrifft, so ist derselbe reiner Act, reines Licht, reines Wissen; er erkennt Alles von Anfang an, und ohne erst durch eigene Arbeit zum Wissen gelangen zu müssen; er ist daher unbeweglich, d. h. er bewegt sich nicht discursiv von der Erkenntniss des Einen zur Erkenntniss des Andern; er erkennt unmittelbar und von Natur aus Alles, was er erkennt. Dagegen ist der menschliche Verstand an sich reine und leere Potenz zur Erkenntniss; er ist an sich Finsterniss und Unwissenheit; er erkennt nicht von Anfang Alles, was er erkennt, sondern erst am Ende ge-

---

in intelligibilem transferri contendit, sensibilibusque signis intenta, intelligibilium rerum divinarumque conjecturas elicit.

1) Ib. l. c. — 2) Theol. conclus. l. 1, 31. Verissima theologia extasis est et excessus mentis, quo ubertim divinis fulgoribus obruta, dum intra se manet, extra se fit. — 3) Ib. l. 1, 33. — 4) Ib. l. 1, 32. Per solam extasin et sacrum excessum humana mens in angelicae mentis aequalitatem et perfectionem scandit. — 5) De intellectu (ed. Par. 1510.) c. 1, 1.



langt er zu dieser Erkenntniss; er bewegt sich discursiv von der Erkenntniss des Einen zur Erkenntniss des Andern; er erkennt blos mittelbar; seine Erkenntniss wohnt ihm nicht von Natur aus inne, sondern muss gewissermassen durch Kunst angeeignet werden [1]). Wenn also der englische Verstand von Anfang an Alles ist und Nichts werden kann, so ist dagegen der menschliche Verstand von Anfang an Nichts, kann aber Alles werden, indem er auf dem Wege des discursiven Denkens sich Alles zur Erkenntniss aneignet, was der Engel von Anfang an unmittelbar erkennt [2]), auf welchem Wege er dann eben zur Gleichheit mit dem englischen Verstande gelangt und sich mit ihm einigt [3]).

Der englische Verstand erkennt ferner Alles, was er erkennt, ohne Species, weil er eben von der Materie getrennt ist; er erkennt Alles durch sich, durch die einfache Beschauung seines Seins, welches den Gedanken aller Dinge substantiell repräsentirt [4]). Der menschliche Verstand dagegen kann, weil er mit der Materie verbunden ist, nur durch die Species erkennen [5]). Denn er ist reine Potenz; eine Potenz aber kann nur vervollkommnet und erfüllt werden durch den Act. Die Species aber verhält sich eben zur intellectuellen Potenz als Actus [6]). Und so sind denn im englischen Verstande alle Dinge auf eine vorzüglichere Weise praeter suam naturam; im menschlichen Verstande dagegen sind sie nach der Species, welche die Dinge repräsentirt; in sich selbst endlich sind alle Dinge nach ihrer Materie und nach ihrer Substanz [7]). Im englischen Verstande sind alle Dinge vor ihrem Sein; in sich selbst sind sie im Sein; im menschlichen Verstande sind sie nach dem Sein, weil dessen Erkenntniss das actuelle Sein der Dinge voraussetzt [8]).

---

1) Ib. c. 1, 4. Angelicus intellectus est ut actus, lux, scientia, principium, immobile, immediatum et natura. Humanus vero ut potentia, tenebrae, ignoratio finis, mobile, mediatum et ars. 7. Angelicus enim intellectui simul atque factus est, omnia immobiliter didiscit. Humano autem intellectui innata est rerum omnium ignorantia, quem necesse est actione, propria circulatione et arte in rerum omnium pervenire notitiam. — 2) Ib. c. 1, 5. 8. — 3) Ib. c. 1, 10.

4) Ib. c. 2, 2. Angelicus intellectus, sicut a materia abjunctus est, ita et sine specie intelligit. Novit igitur angelicus intellectus omnia, non per ipsa omnia, neque per ipsorum species, sed simpliciter et per se, intuitu et contemplatione sui esse, antequam omnia fiant. Est enim esse angelicum purus actus, et esse quiddam omnium, ante omne esse, et simplicissima omnium conceptio.

5) Ib. c. 2, 3.

6) Ib. l. c. Et enim (humanus intellectus) omnium potentia; potentia autem perfici et impleri nequit, nisi ab adventante actu. Universorum autem species sunt quidam actus, quorum habitus et plenitudo nuncupatur humani intellectus perfectio, lux et scientia.

7) Ib. c. 2, 8. Omnia praeter suam naturam sublimiore quodam modo sunt in intellectu angelico, secundum suas species in humano, secundum materiam et substantiam in se ipsis. — 8) Ib. c. 2, 9.



Was nun den menschlichen Verstand im Besondern betrifft, so ist derselbe, eben weil er mit der Materie verbunden ist, von den Sinnen in seiner Thätigkeit abhängig. Durch den Sinn müssen dem Verstande die Gegenstände zuerst zugeführt werden, damit er sie zu erkennen vermöge. Ohne die Hilfe der Sinne ist er nicht thätigkeitsfähig [1]). Wir müssen daher zuerst den Sinn in's Auge fassen, bevor wir uns mit dem Verstande selbst beschäftigen.

Der Sinn muss eingetheilt werden in den äussern und in den innern Sinn [2]). Der äussere Sinn ist den äussern Gegenständen zugewendet und sucht die sinnlichen Species zu gewinnen. Diese sinnlichen Species trägt er dann in den innern Sinn ein, welcher sie festhält und aufbewahrt [3]). Die Thätigkeit des äussern Sinnes ist daher augenblicklich und vorübergehend, die des innern dagegen fest und bleibend [4]) Der äussere Sinn kann weder mehreres zugleich, noch ein und dasselbe zweimal empfinden; dagegen der innere Sinn schliesst eine Vielheit von Species zugleich in sich [5]). So verhält sich der innere Sinn zum äussern gleichwie das Gedächtniss des letztern [6]). Doch ist im innern Sinne wiederum ein Doppeltes zu unterscheiden. Derselbe bewahrt nämlich nicht blos die Species auf, sondern er betrachtet sie auch und beurtheilt sie. In der einen Beziehung verhält er sich leidend, in der andern thätig [7]). So haben wir in demselben einerseits eine „pars susceptiva," andererseits eine „pars judicativa." Beide in Einheit mit einander bilden dann das, was wir den innern Sinn oder Imagination, Phantasie, nennen [8]). Die vis susceptiva verhält sich als Potenz; sie nimmt die Phantasmata auf, hält sie fest und bietet sie dann der vis judicativa zur Betrachtung und Beurtheilung dar. Sie hat ihren Sitz im körperlichen Organe und verschwindet deshalb auch mit der Auflösung des Leibes im Tode [9]). Die vis judicativa dagegen verhält sich als Actus; sie hat ihren Sitz in der unsterblichen Seele selbst [10]), und ihre Thätigkeit besteht eben darin, dass sie die von der pars susceptiva der Imagination ihr dargebotenen Bilder betrachtet und beurtheilt [11]). Sie ist somit in ihrer Thätigkeit an die letztere

---

1) De sens. c. 32, 2. Anima sine sensuum praesidio nullam, neque sensibilium, neque intelligibilium adipisci potest disciplinam. c. 36, 6. De sap. c. 49.

2) De sens. c. 1, 1. — 3) Ib. c. 3, 5. De intell. c. 10, 4. — 4) De sens. c. 2, 1. — 5) Ib. c. 2, 3.

6) Ib. c. 2, 2. De intell. c. 10, 4. Est enim interior sensus ut quaedam exterioris memoria et ut penitior locus, in quo sensibilia spectra et colliguntur, et reservantur. — 7) De sens. c. 6, 2. — 8) Ib. c. 6, 1. — 9) Ib. c. 4, 3. c. 6, 3. Imaginationis vis praesentativa corporis pars est, cum corpore interire nata.

10) Ib. c. 6, 3. Imaginationis vis judicativa pars est animi immortalis.

11) Ib. c. 6, 1. Et actum quidem imaginationis dicimus eam vim, quae phantasmata speculatur, potentiam vero eam corporis partem, quae spectra ipsa suscipit, continet, eaque intuitrici et judicativae facultati praesentat.

gebunden, und wenn diese zu sein aufhört, dann wird in Folge dessen auch ihre Thätigkeit sistirt [1]).

In solcher Weise also vollzieht sich die sinnliche Erkenntniss. Soll es nun aber zur intellectiven Erkenntniss kommen, so muss die sinnliche in eine intelligible Species umgewandelt werden, weil die Natur der Species der Natur des Vermögens, in welchem sie sich befindet, entsprechen muss [2]). Diese Umwandlung geschieht aber eben in dem innern Sinne, und so ist der innere Sinn gewissermassen das Medium, welches die sinnliche mit der intelligibeln Erkenntniss vermittelt [3]).

Der Verstand nun unterscheidet sich von dem Sinne dadurch, dass er in seiner Thätigkeit nicht an ein leibliches Organ gebunden ist, sondern durch sich allein wirkt [4]). Die sensibeln Species werden im körperlichen Organ aufgenommen und in demselben aufbewahrt; der Verstand dagegen nimmt die intelligibeln Species in sich selbst auf und bewahrt sie in sich selbst. Die Thätigkeit des Sinnes kehrt nicht in sich selbst zurück; sie gleicht der geraden Linie; die Thätigkeit des Verstandes dagegen ist in sich selbst reflectirend; sie gleicht der Kreislinie, deren Ende in den Anfang zurückkehrt [5]).

Dennoch aber muss die Thätigkeit des Verstandes in ganz analoger Weise aufgefasst werden, wie die Thätigkeit des Sinnes. Die erste und ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes geht nämlich nach Aussen; der Verstand sucht mittelst der Sinne die intelligibeln Species der äussern Gegenstände zu gewinnen [6]). Nach dieser seiner Thätigkeit gefasst heisst der Verstand intellectus practicus. Hat er aber durch diese seine Thätigkeit die intelligibeln Species der äussern Dinge gewonnen, dann hinterlegt er dieselben in sich, er hält sie fest und bewahrt sie in sich auf. In so fern nun der Verstand die intelligibeln Species festhält und in sich aufbewahrt, nennt man ihn intellectus possibilis oder, was dasselbe ist, Gedächtniss (memoria) [7]). Damit ist jedoch seine Thätigkeit noch nicht abgeschlossen. Wie nämlich mit der vis susceptiva des innern Sinnes sich die vis judicativa verbindet, welche die von der vis susceptiva dargebotenen sinnlichen

---

1) Ib. c. 6, 4. — 2) De intell. c. 8, 8. — 3) Ib. c. 8, 9. — 4) Ib. c. 10, 2.

5) Ib. l. c. Intellectualis operatio similis est curvae lineae, cujus idem est principium et finis; caeterarum vero formarum actus et operationes rectas lineas imitantur, quarum sunt diversa extrema: aliud initium, aliud finis. Sensibiles enim formae initia quidem sunt et efficientes causae suarum operationum. Illas attamen operationes minime in se recipiunt, sed in materia et corpore easdem recipi oportet. Unde fit, ut in eis aliud sit producens, aliud recipiens, aliud principium, alius finis. In operatione autem et officio intellectus eadem est causa efficiens, materialis et susceptiva, eadem producens, eadem recipiens, eadem, quae actus et potentia. De sens. c. 4, 2.

6) De intell. c. 5, 3. — 7) Ib. c. 6, 4. c. 7, 5.

Species betrachtet und beurtheilt: so beginnt auch dann, wenn die intelligibeln Species im Gedächtnisse hinterlegt sind, eine neue Thätigkeit des Verstandes, welche darin besteht, dass er auf jene im Gedächtniss hinterlegten Species seine Aufmerksamkeit richtet, dieselben betrachtet und erforscht. Das ist seine speculative Thätigkeit, und der Verstand heisst, in so fern er nach dieser seiner Thätigkeit betrachtet wird, contemplativer Verstand [1]). So geht die Thätigkeit des Verstandes, in so fern er intellectus agens ist, vorerst nach Aussen und dann nach Innen. Nach Aussen, indem sie die intelligibeln Species sich anzueignen und im Gedächtniss zu hinterlegen sucht; nach Innen, indem sie dann dieselben, wie sie im Gedächtnisse angehäuft sind, betrachtet und erforscht [2]). Soll aber die letztgenannte Thätigkeit vollzogen werden, so ist dazu, wie man leicht sieht, erforderlich, dass von Seite des Gedächtnisses der Speculation des Verstandes die Species zur Betrachtung dargestellt, präsentirt werden. Und in so fern muss man sagen, dass die Contemplation, in welcher alle Thätigkeit des Verstandes culminirt, sich integrirt aus einem Actus des Gedächtnisses und aus einem Actus des Verstandes. Der Actus des Gedächtnisses ist die Präsentation der Species, der Actus des Verstandes die speculative Betrachtung derselben (speculatio) [3]). So konnte Plato mit Recht sagen, dass die Wissenschaft nichts anderes sei, als eine resumtio memoriae [4]).

Hienach ist der Intellectus agens gewissermassen das Thor der Seele, durch welches die intelligibeln Species in das Gedächtniss kommen, und kann Nichts in die Seele kommen ausser durch dieses Thor [5]). Seine Thätigkeit ist eine augenblickliche und vorübergehende [6]); er erkennt nie Mehreres zugleich, sondern immer nur Eines; ja erkennt ein und dasselbe immer nur einmal [7]); die Species, welche er aufnimmt, beharrt nicht zwei Augenblicke in demselben, sondern in dem Momente, in welchem sie in denselben eingeht, wird sie von ihm auch schon dem Gedächtnisse übergeben und in demselben aufbewahrt [8]). So ist der Intellectus agens im Anfange Nichts von Allem: in der Erkenntniss selbst wird er dann Alles; zuletzt aber ist er wiederum Nichts von Allem, weil er eben Nichts in sich behält, sondern

1) Ib. c. 7, 1—3. De sap. c. 49. — 2) De int. c. 7, 1 sqq. De sap. c. 9.

3) De intell. c. 7, 7. Proprii intellectus actus sunt hi: specierum acquisitio, earum in memoria depositio, et in eadem speculatio. Proprii vero memoriae: earum receptio, conservatio, et intellectui repraesentatio. Communis autem utriusque est contemplatio ...., fieri enim contemplatio dicitur, quamdiu reservatas in memoria species speculatur intellectus, repraesentante atque offerente eas illi memoria. De sapientia, c. 23. c. 32. — 4) De intell. c. 7, 10.

5) Ars oppositorum (ed. Par. 1510.) c. 8, 4. Valvas intellectus obsidet animi, ne quid indefaecatum, illiquidum, aut materiae permixtione dissimile irrumpat. De sap. c. 9. — 6) De intell. c. 13, 6. — 7) Ib. c. 13, 5. — 8) Ib. c. 13, 7.

Alles dem Gedächtnisse übergibt [1]). Das Gedächtniss dagegen wird eine andere Welt, indem Alles, was in der Welt der Substanz nach da ist, in das Gedächtniss der Species nach aufgenommen wird, wo es dann dem contemplativen Verstande zur Betrachtung sich darbietet [2]). Wenn daher der englische Verstand rein contemplativ, rein innerlich ist, so ist dagegen der menschliche Verstand zuerst praktisch, äusserlich, und dann erst wird er contemplativ, innerlich [3]).

Indem nun aber der Verstand von Anfang an praktisch nach Aussen thätig ist, wird er in dieser seiner Thätigkeit zugleich auch Princip aller Entgegensetzung. Identisch nämlich nennen wir alles dasjenige, was gegenseitig miteinander übereinstimmt, was friedlich nebeneinander besteht und sich nicht gegenseitig aufhebt. Entgegengesetzt dagegen nennen wir dasjenige, was sich ex adverso gegenübersteht, wovon das eine das andere nicht duldet, sondern verdrängt, aufhebt [4]). Dieses vorausgesetzt, ist es an sich klar, dass in der Wirklichkeit, in der Natur überall Identität herrscht, d. h. dass Alles in der Wirklichkeit sich gegenseitig verträgt und friedlich miteinander besteht, weil die Natur jedes Ding an den ihm entsprechenden natürlichen Ort gestellt hat, wovon kein Anderes es zu verdrängen sucht [5]). Eine Opposition zwischen den Dingen kann nur dann stattfinden, wenn sie in ein einfaches, untheilbares Etwas eingetragen werden; denn hier vertragen sie sich nicht miteinander, weil das Eine nicht zugleich mit dem Andern in diesem einfachen untheilbaren Princip sein kann, vielmehr eines das andere verdrängt [6]). Ein solches einfaches untheilbares Princip kann aber nirgend anderswo gefunden werden, als im Verstande; denn der Verstand allein entfaltet eine einfache, untheilbare Thätigkeit. Daraus folgt, dass alle Opposition zwischen den Dingen durch den Verstand bedingt ist, dass der Verstand allein die Dinge einander entgegen setzt, indem er jedes nach seinem eigenthümlichen,

---

1) Ib. c. 14, 3. — 2) Ars oppos. c. 7, 8. — 3) De intell. c. 5, 2. 3. — 4) Ars opp. c. 1, 1.

5) Ib. c. 4, 1. Natura unumquodque in proprio naturalive loco creavit et statuit. n. 2. Omnia (igitur) a natura in identitate, pace, amore et concordia sunt facta, in oppositione vero lite et discordia nulla. n. 3.

6) Ib. c. 6, 6. Judicium diversitatis et oppositionis rerum omnium ab eodem minimo et indivisibili oritur. — Nam si divisibile erit id, in quo duo aut plura statuis opposita, quodlibet in eo proprium sortietur locum, suave proprietate statuetur, quod est ipsorum identitas. Poterit enim unum oppositum statui in una ipsius parte, reliquum vero in parte reliqua. Ubi autem opposita sita sunt in diversis, eadem (ut diximus) sunt, non diversa aut opposita. Debent autem, ut pugnantia sint, juxta se constitui, et non modo juxta se, sed et in eodem indivisibili, in quo collocata, proprietatem recipiant nullam, nullove pacto ab invicem distare queant, sed in uno imperti sint simul. Hac enim individua simultate summe ab invicem differentia, distantia et opposita esse dinoscuntur.



von dem des andern verschiedenen Wesen fasst und sie so als verschieden und entgegengesetzt beurtheilt[1]). So kann man mit Recht sagen, dass der Verstand die Entgegensetzung der ganzen Natur sei, während die Natur die Identität aller Dinge ist[2]), sowie auch, dass die Substanz der Dinge deren Identität, ihre Species im Verstande dagegen deren Opposition sei[3]). Dagegen wenn die Dinge ihrer Species nach vom Verstande in das Gedächtniss übergehen und in demselben aufbewahrt werden, dann kehren sie zu ihrer vorherigen Identität wieder zurück[4]); denn die Dinge sind ebenso in dem Gedächtnisse, wie in der Natur, nur mit dem Unterschiede, dass sie hier der Substanz, dort nur der Species nach sind[5]). So sind die äussere Welt und das Gedächtniss die Einheit der Dinge[6]); der Verstand dagegen bedingt die Zahl derselben, in so fern er dieselben in Verschiedenheit und Gegensatz zu einander bringt[7]).

Die Identität ist früher als der Gegensatz[8]). Handelt es sich daher um zwei Gegensätze, so können beide nicht zugleich das erste sein[9]); vielmehr muss der eine dem andern vorausgehen, und muss der zweite in dem ersten seinen Ursprung haben[10]). Wie daher der Verstand von der Einheit und Identität ausgeht, und von dieser zum Gegensatze fortschreitet, so muss auch die ganze Welt von einer Einheit ausgegangen sein und in derselben ihren Ursprung haben. Und diese Einheit ist Gott[11]). Damit kommen wir zur Theologie des Bovillus.

§. 23.

Dass ein Gott sei, ist so evident, dass man diesen Satz vielmehr als ein principium per se notum, denn als eine durch den Vernunftschluss beweisbare oder zu beweisende Wahrheit zu betrachten hat[12]).

---

1) Ib. c. 7, 1. Hoc autem est secundum naturam impossibile, quandoquidem natura sunt omnia ab invicem separata atque immixta, singula stata et posita in suis naturalibus locis, nulla autem in eodem loco et simul. Superest itaque, cum nulla sit a natura rerum simul positio, pugnantia et oppositio, ut a solo intellectu illa pendeat sitque possibilis. Nam et a sola mente omnia in eundem transferuntur locum, omnia simul in minimo atque indivisibili collocantur, in quo et a mente judicantur diversa, et sub propriis rationibus deprehenduntur singula. c. 7, 5. c. 9, 1. — 2) Ib. c. 7. 2. 3. — 3) Ib. c. 7, 4.

4) Ib. c. 7, 7. Ab intellectu in memoriam omnia rursus ut in antiquam naturam, in identitatem et in priscum chaos revertuntur.

5) Ib. c. 7, 7. — 6) Ib. c. 8, 2. 3.

7) Ib. c. 7, 6. Intellectus est id minimum atque impers, in quo cum duo simul recipi nequeant, rerum omnium discrimen, ratio, differitas et numerus oritur. c. 8, 4. — 8) Ib. c. 11, 1. — 9) Ib. c. 11, 2. — 10) Ib. c. 11, 3. — 11) Ib. c. 11, 4.

12) Theol. concl. 1 1, 1. Esse Deum aliquem, magis est more principii per se intellectui notum, quam aut sensui pervium, aut ratione aliqua scrutabile ac demonstrabile.

Denn jegliche Creatur beweist uns Gottes Dasein. Ist es unzweifelhaft gewiss, dass eine Creatur existirt, so ist es ebenso unzweifelhaft gewiss, dass ein Gott existire als Urheber und Schöpfer der Creatur [1]). Ja selbst wenn wir den Gedanken des Nichts erfassen, leitet uns derselbe auf das Dasein Gottes hin und bestätigt uns dasselbe. Das Nichts ist nämlich die Negation alles Seins. Es kann folglich nicht gedacht werden ohne das Sein. Setzen wir also das Nichts, so setzen wir dadurch eo ipso auch das Sein, weil wir eben die Negation des Seins nicht setzen können ohne das Sein. Folglich wenn das Nichts ist, ist das Sein. Ist aber das Sein, d. h. sind die Dinge der Welt, dann muss auch Gott sein, weil die Dinge Gott als Urheber und Schöpfer voraussetzen [2]). So ist das Nichts für unsere Erkenntniss höchst fruchtbar, weil aus ihm in unserer Erkenntniss nicht blos das Sein der Welt, sondern auch das Sein Gottes sich astruiren lässt. Ja es ist das Nichts für unsere Erkenntniss in einer gewissen Beziehung sogar fruchtbarer, als Gott; denn setzen wir Gott, so folgt daraus noch nicht, dass die Welt oder dass das Nichts sei; aus dem einen astruirt sich hier nicht das andere, wie solches in der gegentheiligen Beziehung der Fall ist [3]).

Wenn aber das Dasein Gottes über allem Zweifel steht, und man daher die Frage, ob Gott sei, eigentlich gar nicht aufwerfen sollte [4]): so verhält es sich dagegen nicht so mit der Frage, *was* Gott sei. Auf die Frage, *ob* Gott sei, antworten uns alle Geschöpfe; auf die Frage dagegen, *was* Gott sei, antwortet uns keines. Und daher sollte eigentlich auch diese Frage nicht gestellt werden [5]). Gott ist nach seinem Sein unbegreiflich und unaussprechbar, weil er unendlich ist. Und gerade darin nun, dass wir diese durch die Unendlichkeit bedingte Unbegreiflichkeit Gottes erkennen, besteht die höchste und vollkommenste Erkenntniss Gottes. Das höchste Wissen Gottes ist das Nichtwissen desselben, d. h. die Erkenntniss, dass wir von ihm kein eigentliches Wissen, weil keine Erkenntniss seines Wesens nach seinem Ansichsein, gewinnen können [6]). Das ist jene docta ignorantia, welche

---

1) Quaest. theol. l. 1, 1.

2) De nihilo (ed. Par. 1510.), 8, 5. Si e cunctis astruitur Deus, et cuncta e nihilo, profecto et e nihilo Deus astruitur. Quidquid enim sequitur consequens, sequitur et ejus antecedens. Ita igitur syllogismum expalpamus atque elicimus: Si nihil est, omnia sunt. Et si sunt universa, Deus est: igitur et si nihil est, Deus est. — 3) Ib. 8, 7. — 9, 4. — 4) Theol. concl. l. 1, 45. — 5) Quaest. theol. l. 1, 2. Theol. concl. l. 1, 49.

6) De nihilo, 7, 8. Intelligere, quippiam esse infinitum, haud est ab nostra intelligentia claudi et concipi ipsum infinitum, sed est scire et intelligere, posse idipsum infinitum minime comprehendi, omnemque sine modo et ratione exuperare capacitatem.... Scire autem, se comprehendere non posse, minime comprehendere est; scire, se nescire, scire non est. Aliud tamen de Deo scire nullum consequimur, quam quod scimus, a nobis illum ipsum ignorari ac nesciri.

als solche die höchste Weisheit, die höchste Theologie in sich schliesst [1]).

Wenn wir aber auch das göttliche Wesen nach seinem Ansichsein nicht zu erkennen und zu begreifen im Stande sind, so vermögen wir dennoch durch die geschöpflichen Dinge eine gewisse Erkenntniss Gottes uns zu verschaffen. Und zwar geschieht solches auf eine zweifache Weise: erstens nämlich dadurch, dass wir die Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge in entsprechender Weise von Gott prädiciren, und zweitens dadurch, dass wir diese nämlichen Vollkommenheiten dann wieder von Gott negiren. Da nämlich Gott die Ursache aller Dinge ist, so muss er auch alle Vollkommenheiten der letztern in sich schliessen, und wir sind daher auch berechtigt, sie ihm beizulegen. Da er aber andererseits doch wiederum Nichts von Allem ist, und als der Unendliche Alles überragt, so kommen ihm jene Vollkommenheiten doch wieder nicht in der gleichen Weise zu, wie den geschöpflichen Dingen: und darum sind wir andererseits auch wiederum berechtigt, sie ihm abzusprechen [2]). So gewinnen wir eine doppelte Theologie, die affirmative und die negative Theologie. Die affirmative Theologie prädicirt von Gott alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge per modum analogiae, und zwar von den obersten Geschöpfen bis zum Nichts herab. Ihr Weg geht somit von oben nach unten [3]). Die negative Theologie dagegen negirt von Gott alle Unvollkommenheiten und Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge, vom Nichts angefangen bis hinauf zu den höchsten Creaturen. Ihr Weg geht somit von unten nach oben [4]). Vergleicht man aber beide, die affirmative und negative Theologie, miteinander, so lässt sich nicht verkennen, dass die negative Theologie den Vorrang vor der affirmativen behauptet. Denn die göttliche Natur ist absolut einfach; die Positionen oder die positiven Prädicate tragen aber eine gewisse Zusammensetzung in dieselbe ein, während die Negationen oder negativen Bestimmungen das reine und einfache Sein Gottes in seiner vollen Lauterkeit hervortreten lassen. Die Positionen ferner führen uns gewissermassen von Gott ab und heften unsern Blick auf die Alterität des geschöpflichen Seins, von welchem jene Positionen entnommen sind; die Negationen dagegen leiten unsern

1) Ib. 11, 7. Itaque verissima et suprema scientia, quam de actu infinito, ut de Deo consequimur, negatio quaedam est et ejus ignorantia, qua scimus, illud a nobis sciri non posse, nosque semper latere, semper esse extra mentem, et infinities nostrae mentis exuperare capacitatem.... Verissima igitur, suprema et consummatissima theologia est haec: scire, Deum sciri non posse. Et haec scientia divina ignoratio seu docta ignorantia vocatur.

2) Ib. 11, 1. 5. — 3) Ib. 11, 3. Assertiva theologia descendens a Deo per media cuncta ad nihil usque pergit.

4) Ib. 11, 4. Negativa theologia assertivae contranititur, a nihilo per materiam cunctaque media in Deum scandens.

Blick vom Geschöpflichen ab und heften ihn ausschliesslich auf das göttliche Sein [1]). Die negative Theologie ist mit ihren Negationen der eigentliche Weg zu jener höchsten Theologie, welche in der docta ignorantia besteht, weil wir durch die Negationen allmählig zur klaren Erkenntniss gelangen, dass das göttliche Wesen in seinem Ansichsein von uns nicht gewusst werden könne [2]).

Sehen wir jedoch hievon ab, und fragen wir nach den hauptsächlichsten und vornehmsten Prädicaten, welche wir Gott beizulegen haben, so lassen sich dieselben auf folgende fünf zurückführen: ens, unum, infinitum, aeternum, trinum. Denn in diesen Prädicaten bewegt sich so ziemlich die gesammte Theologie [3]). Heben wir aus den hieher bezüglichen Ausführungen des Bovillus das Wichtigste hervor.

Die Unendlichkeit Gottes ist eine Folge der Einfachheit seiner Natur. Die einfachen Wesen sind früher als die zusammengesetzten, weil das Zusammengesetzte auf das Einfache sich reducirt. Das erste und höchste Wesen also muss absolut einfach sein. Ist es aber dieses, dann muss es nothwendig unendlich sein, weil jedes Endliche Sein und Nichtsein in sich schliesst, also schon nicht mehr absolut einfach ist [4]). Auf dieser Unendlichkeit beruht dann wiederum die Einheit Gottes. Zwei actu unendliche Wesen, welche der Substanz nach von einander verschieden wären, kann es nicht geben. Denn das Unendliche ist als solches auch das Unermessliche; es erfüllt also Alles; für ein zweites Unendliches gäbe es mithin gar keinen Raum mehr [5]).

---

1) Ib. 11, 6. Divinae ablationes positionibus sunt ad nostram instructionem potiores, nosque magis ipsi Deo inserentes. Nam Deus natura simplex est, unus, incompositus, non varius, insensibilis. Divinae autem positiones Deum componunt, efficiuntque varium, dividuum, sensibilem.... Ablationes vero divinae sublata a Deo omnium rerum varietate ac naturali velamine, purum illum, simplicem, nudum, uti est, in altissimis tenebris et eminentissima privatione ac ignorantia nobis insinuant. Rursum divinae positiones nostras mentes quoquo pacto a Deo abducunt, figuntque eas in alteritate et in creaturis, quae inter Deum et nihil numerantur. Nulla etenim est divina positio, quae veraciter sit ipse Deus, sed est creaturarum aliquid. Divinae autem ablationes a creaturis traducunt nos in Deum, ipsique Deo altius inserunt ac maxime illi propinquant. Concl. theol. l. 1, 26. 27. — 2) De nih. 11, 7. — 3) Quaest. theol. l. 1, 13.

4) Physic. element. (ed. Par. 1512.) l. 4. c. 4, 1—4. Cum simplicia entia sint variis compositisque priora, necesse est, id ens, quod cunctis entibus praeest, et inter ea primatum gerit, simplicissimum esse et nihil in suapte substantia permixtionis habere. — Illud nequit simplicissimum esse, quod de nihilo ad esse eductum est, utpote quod antea non ens extitit, et postea ens evasit. Quo enim modo simplicissimum dici potest, de quo contraria et permixta dicuntur praedicata, non esse et esse! Si quidquid vero est, de quo simplex esse enunciatur, id merito simplicissimum et primum nuncupatur. Necesse est ergo, summi entis substantiam esse actu infinitam, utpote simplicissimam atque impermixtam, a qua infinities procul abscedit omne non esse, quaeve semper eodem modo se habuit.

5) De nihilo, 5, 2. Quaest. theol. l. 1, 5.



Wie durch den Einen und einfachen Verstand alle Species in das Gedächtniss eingetragen werden, so sind auch alle Dinge aus Einem Princip in's Dasein hervorgegangen [1]). — Die Unendlichkeit Gottes begründet ferner auch die Ewigkeit Gottes. Denn das Unermessliche erfüllt als solches nicht blos allen Raum, sondern auch alle Zeit. Ist also Gott als der Unendliche zugleich der Unermessliche, so ist er auch der Ewige; die Ewigkeit ist nur die Unermesslichkeit selbst, in so fern sie nicht in Beziehung zum Raume, sondern in Beziehung zur Zeit gedacht wird [2]). Daraus folgt dann wiederum, dass es, wie nur Ein Unermessliches, so auch nur Ein Ewiges geben könne. Gott allein ist ewig, nichts ausser ihm kann ewig sein [3]).

Allein wenn nun Gott allein der Ewige ist, die Welt also erst in der Zeit entstanden sein kann, so war ja Gott müssig und unthätig, bevor er die Welt schuf? — Allerdings müsste man das annehmen, wenn Gott, wie Einer im Wesen, nicht auch dreifach in den Personen wäre. Eben weil die Philosophen die göttliche Trinität nicht erkannten, sahen sie sich genöthigt, um Gott nicht von Ewigkeit her müssig und unthätig sein zu lassen, eine gleich ewige Materie neben ihn zu setzen und Gott auf dieselbe von Ewigkeit her wirken zu lassen [4]). Dass sie dadurch die unendliche Vollkommenheit Gottes aufhoben, weil sie ihn von einem Aeussern abhängig sein liessen, ist klar [5]). Um also diesen Irrthum zu vermeiden, werden wir mit Nothwendigkeit dahin geführt, ausser der Einheit zugleich auch die Dreipersönlichkeit Gottes anzunehmen. Denn wenn Gott der Vater ewig aus sich den Sohn erzeugte, und ewig aus beiden der heilige Geist hervorging, so war Gott von Ewigkeit her vor der Schöpfung der Welt nicht müssig und unthätig; vielmehr war er in sich selbst thätig und actuos [6]). Dadurch ist denn auch seine unendliche Vollkommenheit ohne die Welt gesichert, weil er in der Voraussetzung seiner Dreipersönlichkeit nichts ausser sich zu seiner Lebensthätigkeit bedurfte, sondern sich absolut selbst genügte [7]). Nicht genug: die Dreipersönlichkeit Gottes hebt auch alle Nothwendigkeit der Schöpfung auf. Denn eben weil Gott in seinem dreipersönlichen Leben ewig thätig ist und sich selbst genügt, bedarf er für sich selbst äusserer Dinge nicht, und wenn er sie hervorbringt, so bringt er sie

---

1) Quaest. theol. l. 1, 4. — 2) De nihil. 5, 1. Quaest. theol. l. 1, 6. — 3) Ib. l. 1, 6. De nihil. 3, 1. — 4) De nihil. 3, 4. — 5) Quaest. theol. l. 1, 12.

6) De nihil. 3, 4. Quaest. theol. l. 1, 10. Quae maxime ratio ostendit, Deum esse trinum? — Quod solus est ab aeterno. Nam quia solus Deus est aeternus, cui ab aeterno nullum ens affuit, necesse est, eundem aut ociosum fuisse, aut trinum in semetipso. Si enim trinus non est, et tamen solus fuit ab aeterno, ociosus fuit. Quia vero et solus est ab aeterno, et trinus: ideo ociosus non fuit, nec extera societate, ut quidquam ageret, indiguit, quandoquidem interna ejus discretio personalis trinitas exteriorum entium pluritatem supplevit.

7) Quaest. theol. l. 1, 12.

hervor ohne Nothwendigkeit, d. i. mit vollkommener Freiheit, aus reiner Güte [1]).

Dadurch sind wir denn nun von selbst auf die Schöpfung der Welt hinübergeleitet. Dass die Welt nicht aus einer ewigen Materie hervorgebracht sein könne, brauchen wir nach dem Bisherigen nicht mehr zu beweisen, da, wie wir gesehen haben, Gott allein ewig ist, und neben ihm kein anderes Ewiges mehr sein kann. Aber auch aus seiner eigenen Substanz kann Gott die Welt nicht hervorgebracht haben; denn die göttliche Substanz ist absolut einfach und untheilbar, und kann somit nicht in die Vielheit der geschöpflichen Dinge sich auseinander theilen [2]). Daraus folgt, dass die Welt von Gott aus Nichts hervorgebracht, d. h. geschaffen worden ist [3]). Und eben weil sie aus Nichts geschaffen ist, darum kann sie, wie nicht ewig, so auch nicht unendlich sein; denn Ewigkeit und Unendlichkeit schliessen sich gegenseitig ein, und was daher das eine ausschliesst, schliesst auch das andere aus [4]). So hat Gott in der Schöpfung das Nichts, welches vorher allein ausser ihm war, gewissermassen actuirt, indem er in dieses Nichts die Welt hineinsetzte. Die Welt steht daher zwischen Gott und dem Nichts gleichsam mitten inne, und während Gott reines Sein, das Nichts dagegen reines Nichtsein ist, schliesst die Welt, welche zwischen beiden steht, Sein und Nichtsein zugleich in sich [5]). Doch füllt die Welt nicht den ganzen Abgrund des Nichts aus, d. h. Gott kann nicht das ganze Nichts actuiren; denn sonst würde mit der Schöpfung der Einen Welt seine Macht erschöpft sein, während doch diese seine Macht unerschöpflich ist [6]). Gott kann also noch mehrere Wesen und zwar in's Unendliche fort schaffen, und wenn er sie nicht wirklich geschaffen hat, so liegt der Grund davon eben blos darin, dass er sie nicht schaffen wollte [7]).

Und daraus ergibt sich uns denn eine weitere Betrachtung. Gott ist actu unendlich; darin kommt ihm die Welt nicht gleich. Dafür ist aber die Welt der Potenz nach unendlich, in so fern nämlich die Geschöpfe der Zahl nach in's Unendliche gehen können. Und so kann man die Welt in einem gewissen Sinne die Explication der Einheit Gottes nennen. Das actu Unendliche ist nämlich als solches eine in sich geschlossene absolute Einheit; aber indem es die Welt hervorbringt, explicirt es gleichsam seine Einheit in eine der Potenz nach unendliche Vielheit von Dingen, und geht so von der Einheit zur Zahl, von der substantiellen Unendlichkeit zu der unendlichen Vielheit der Dinge hervor [8]).

---

1) Ib. l. 1, 45. — 2) Ib. l. 1, 54. De nihil. c. 4, 1. 2. — 3) De nihil. c. 4, 3. Quaest. theol. l. 1, 55. Theol. concl. l. 6, 43. Phys. elem. l. 4. c. 5, 1. — 4) Quaest. theol. l. 1, 51. Phys. elem. l. 4. c. 5, 2. — 5) Ars oppos. c. 13, 1—5. — 6) Theol. concl. l. 6, 77. Quaest. theol. l. 1, 52. De nihil. 6, 7. — 7) Quaest. theol. l. 1, 63. — 8) Phys. elem. l. 4. c. 10, 8. 10.

Aber eben weil die geschöpflichen Dinge aus Nichts hervorgebracht sind, darum sind sie keine wahren und eigentlichen Substanzen, sondern gleichsam nur schattenhafte Bilder der einen wahren Substanz, welche Gott ist [1]). Man kann daher mit einem gewissen Rechte sagen, dass die geschöpflichen Dinge zu Gott sich verhalten wie die Accidentien zu den Substanzen [2]).

Es gibt ein zweifaches ideales Musterbild der Welt, nämlich ein ungeschöpfliches und ein geschöpfliches. Zuerst nämlich wurde die Welt ideal concipirt in dem göttlichen Verstande. Das ungeschöpfliche Vorbild der Welt ist also der göttliche Verstand, oder, näher bezeichnet, das göttliche Wort, der Sohn Gottes [3]). Aber wie der Maler das Bild, welches er auf die Leinwand bringen will, zuerst im Spiegel wiederstrahlen lässt, um es dann um so leichter und vollkommener auf der Leinwand darstellen zu können, so begnügte sich auch Gott nicht mit dem idealen Musterbilde der Dinge in seinem Geiste, sondern er wollte sich dasselbe gleichfalls auch äusserlich gegenüberstellen, um es so auch ausser sich zu betrachten. Und das geschah eben in der Schöpfung der Engel [4]). Die Engel sind also die geschöpflichen Musterbilder und Ideen der Dinge, in welchen die ganze Schöpfung zuerst geistig und ideal verwirklicht ward, bevor sie in die materielle Wirklichkeit gesetzt wurde. Sie gleichen dem Spiegelbilde, in welchem der Künstler zuerst sein Werk betrachtet, bevor er es in den Stoff einführt [5]). Wenn die erste Conception des menschlichen Verstandes den Charakter des Accidentalen hat, so ist dagegen die erste Conception des göttlichen Geistes eine substantielle, d. h. ihr Resultat ist nicht blos eine Species, sondern eine Substanz, die Substanz der Engel [6]). Alles ist zuerst in den Engeln und dann erst in der Materie geschaffen worden [7]). Der Act ist ja früher als die Potenz [8]). Wenn es wahr ist, dass Nichts im Verstande sei, was nicht vorher im Sinne gewesen, so ist es vom kosmologischen Standpunkte aus auch umgekehrt wahr, dass Nichts im Sinne, d. i. in der sinnlichen Welt sei, was

1) Theol. concl. l. 1, 59. — 2) Ib. l. 1, 63. — 3) Quaest. theol. l. 3, 20. l. 1, 97. 98.

4) Ib. l. 3, 18. Cur angeli ante materiam et mundum producti sunt? — Volens pictor imaginem suam in materiali aliquo subjecto pingere, quamquam illius forte ideam et verissimum exemplar in mente habeat, vult nihilominus in exteriori astante speculo intueri et speculari praesentem, ut ad illius instar commodius, quod cupit perficiat. Ita et divina mens, quamquam mundi ideam intra se ab aeterno providerit, voluit tamen et illam in exteriore speculo, ut in angelo, praesentem habere, ut in illius speculatione perficeret universum.

5) Ib. l. 3, 24. Angeli sunt ut creatum mundi exemplar extra divinam mentem, persimile ei imagini, quam pictor in speculo contemplatur, ut consimilem imaginem in materia perficiat. De nihil. 4, 4.

6) De intell. c. 5, 6. — 7) Ib. c. 9, 3. — 8) Quaest. theol. l. 3, 11.

nicht vorher im Verstande, nämlich im englischen Verstande, gewesen [1]).

§. 24.

Die Unterlage und der Träger der gesammten sinnlichen Welt ist die Materie. Wie alle Engel, so ist auch die gesammte Materie anfänglich zugleich von Gott geschaffen worden [2]). Die Materie ist kein ens, weil ihr in ihrem Ansichsein die Form fehlt; sie ist aber auch nicht ein non ens; sie steht zwischen dem Sein und Nichts mitten inne [3]). Sie ist dieselbe in allen Dingen [4]). Sie ist die Potenz zu Allem und gelangt daher zur Wirklichkeit nur dadurch, dass die Species oder Form mit derselben sich verbindet. Diese Verbindung wird bewerkstelligt durch die Generation. Die Generation ist der Uebergang der Materie von der Potenz zu einem substantiellen Actus [5]). Die Materie selbst ist also ingenerabel und incorruptibel; sie kann nur durch Schöpfung in's Dasein treten [6]). Alle Generation und Corruption vollzieht sich in ihrem Schoosse. Ebenso ist die Species als solche ingenerabel und incorruptibel; auch sie kann nur durch Schöpfung in's Dasein treten [7]). Und wenn die Materie ursprünglich zumal geschaffen worden, so sind dagegen die Anfänge der verschiedenen Species im Laufe des Sechstagewerkes von Gott schöpferisch in die Materie eingesenkt worden [8]). So hat die Schöpfung die Principien der Generation in die Wirklichkeit hereingeführt, und auf die Grundlage dieser Principien vollzieht sich nun die Generation selbst [9]). Daher ist die Generation gewissermassen der Zweck, die Erfüllung oder Vollendung der Creation [10]).

Doch kann die Materie nur unter der Bedingung Grundlage der Generation sein, dass sie in der Form der Elemente wirklich ist. Die Elemente werden nicht generirt, sondern aus ihnen wird vielmehr alles Andere generirt [11]). Die Elementation ist also die aller Generation vorausgehende ursprüngliche uud erste Affection der Materie; sie ist der Materie angeschaffen, und zwar in der Art, dass kein Theil der Materie ohne Elementation je gewesen ist [12]). Die Elementation ist der geringste actus der Materie [13]); aber auf der Unterlage dieses

---

1) De intell. c. 9, 3. — 2) De nihil. 1, 6. De gen. 2, 3. — 3) De nihil. 1, 8. — 4) De generatione (ed. Par. 1510.) 1, 3.

5) Ib. 1, 1. Generatio est a non esse ad esse substantialis actus acquisitione progressio. n. 4. — 6) Ib. 1, 7. — 7) Ib. 4, 2. — 8) Ib. 4, 1. — 9) Ib. 2, 2. 3.

10) Ib. 2, 4. Unde fit, ut generatio sit quidam prioris creationis finis et illius adimpletio. — 11) Ib. 14, 7. Elementa sunt ingenita, nullave generatione orta, omnium tamen generationum initia.

12) Ib. 13, 2. Nulla materiae pars potest esse sine actu elementi. n. 3. Unde fit, ut prima et pernecessaria materiae affectio sit elementatio, primave ejus plenitudo actus et forma elementi. 14, 1. Materia tota simul est creata et tota simul elementata. Quaest. theol. l. 3, 31. — 13) Ib. l. 3, 31. De gen. 12, 2.

ersten Actus gelangt sie dann durch die Generation zu weitern, höherstehenden Acten. Und diese weitern Acte oder Formen stufen sich wiederum vierfach auf. Auf unterster Stufe haben wir nämlich die blosse forma substantiva, wodurch die Dinge sind, dann folgt die forma vegetativa, wodurch die Dinge leben; daran schliesst sich die forma sensitiva, wodurch die Dinge empfinden, und endlich folgt die forma rationalis oder intellectiva, wodurch der Mensch Mensch ist [1]). So steht der Mensch an der Spitze des sichtbaren Universums [2]). Da die Vernunft das Selbstbewusstsein mit sich führt, so kehrt im Menschen die Natur in sich selbst zurück, und wird in demselben der Cirkel der Schöpfung vollendet [3]). Die Schöpfung steigt nämlich von dem englischen Intellecte zur Materie herab, und kehrt von dieser in continuirlicher Stufenfolge wieder zum Intellect, d. i. zum menschlichen Intellecte zurück [4]). Der Mensch kann daher mit Recht als die Seele der Welt bezeichnet werden, weil in ihm die Welt in sich selbst reflectirt und so zu sagen zum Selbstbewusstsein, zur Selbsterkenntniss erwacht [5]) Ebenso steht der Mensch in der Mitte zwischen der materiellen und der geistigen Welt, um beide miteinander zu vermitteln. In der sichtbaren Welt ist nämlich Alles in Einzelheiten auseinander gerissen; denn die Species oder Formen sind hier in der Materie; die Materie aber ist überall die Ursache und das Princip der Singularität [6]). In der geistigen Welt dagegen findet die Singularität keine Stelle, weil hier die Formen rein und gesondert von der Materie wirklich sind [7]). Da steht denn nun der Mensch zwischen beiden Welten in der Mitte, um dasjenige, was in der geistigen Welt verbunden ist, zu theilen, und dasjenige, was in der sichtbaren Welt in Einzelheiten auseinander getheilt ist, zur Einheit zu verbinden, indem er die Quidditäten der Dinge von der Materie abstrahirt, dieselben in der Form allgemeiner Begriffe denkt, und dann unter denselben die ganze Gesammtheit der einzelnen Dinge zusammenschliesst [8]). So ist der Mensch wie der Spiegel, so auch das Endziel der Welt [9]).

1) Ib. 17, 2. 6, 5. De sapient. c. 5. Quaest. theol. l. 8, 42. De int. c. 10, 1. — 2) De intell. c. 9, 5. — 3) De sap. c. 5. — 4) De intell. c. 9, 4. 5. Quaest. theol. l. 8, 28. 29. — 5) De sapient. c. 21. De sens. c. 1, 8. Ars opp. c. 7, 5. — 6) Phys. elem. l. 8. c. 7, 4. 7. — 7) Ib. l. 8. c. 7, 5.

8) Ib. l. 8. c. 7, 8. 9. Quia igitur in quolibet (mundo) quodlibet subsistere oportet, et utrumque mundum utriusque entis esse participem, eam Deus humanae menti sub coelo vim facultatemque donavit, ut suppleat perficiatque quod in utroque deest mundo, h. e. ut mens humana cogitatione ac meditatione propria et dividat conjuncta, et divisa conjungat copuletque. — Efficit enim mens conjunctorum divisione superiorum et universalium entium singularia. Et contra divisorum conjunctione et copula (quod est praecipuum mentis opificium, quo ex sensibili mundo in intellectualem scandit) inferiorum et singularium sensibilis mundi entium rationales species, ideas, quidditatesque compingit. Cf. l. 4. c. 10, 10.

9) Ib. l. 8. c. 8. c. 4.

Betrachten wir nun den Erkenntnissbereich des Menschen näher, so sehen wir, dass der Erkenntniss des Menschen fünf Objecte vorliegen, nämlich die Welt, der eigene Körper, die Seele, der Engel und Gott. Hienach müssen wir denn auch in der Erkenntnisskraft des Menschen je nach diesen fünf Objecten ein Fünffaches unterscheiden, nämlich den äussern Sinn, welcher der äussern Welt, den innern Sinn oder die Imagination, welche dem eigenen Körper, die Vernunft (ratio), welche der Seele, den Verstand (intellectus), welcher dem Engel, und endlich den Geist (mens), welcher Gott entspricht [1]). So ist der Mensch in dieser Beziehung eine kleine Welt, weil er Alles in seiner Weise in sich schliesst, was ausser ihm gegeben ist. Gott ist Geist (mens); durch den Geist also ist der Mensch Gott verwandt und strahlt in ihm ein Funke des göttlichen Lichtes. Der Engel ist reiner Verstand (intellectus); durch den Verstand also ist der Mensch dem Engel verwandt und nimmt an der englischen Erkenntniss Theil. Die Vernunft (ratio) dagegen ist das eigentlich Menschliche, dasjenige, was den Menschen von der höhern und niedern Welt scheidet. Durch die Vernunft wendet die Seele sich ihrem eigenen Ich zu und ist ihrer bewusst. Die Imagination und der äussere Sinn endlich verbinden den Menschen mit der niedern Welt, wie sie sich in seinem Leibe und in der äussern Natur darstellt, und machen ihn derselben ähnlich [2]).

Das höchste Object des menschlichen wie des englischen Verstandes ist Gott [3]); nur ist zwischen beiden der Unterschied, dass der englische Verstand unmittelbar mit Gott verbunden ist, während dagegen der menschliche Verstand zwischen sich und Gott den englischen Verstand hat [4]). Daher ist denn auch dasjenige, was der menschliche Verstand in seiner Erkenntniss Gottes sieht, nicht Gott in seinem reinen nackten Sein, sondern vielmehr nur Gott, wie er gleichsam durch die Wolke und durch die Finsterniss des englischen Verstandes umhüllt ist [5]). Daher kommt es ferner, dass der menschliche Verstand nur auf discursivem Wege zur Erkenntniss Gottes gelangen kann [6]). Aber das hindert nicht, dass nicht doch das Ziel und Ende des beiderseitigen Verstandes dasselbe sei. Durch die Erkenntniss Gottes werden nämlich sowohl der englische als auch der menschliche Verstand, was Gott actu ist. Denn jede Potenz wird, in so fern sie nach

1) De sens. c. 7, 5. 6. — 2) De sapient. c. 18. Cf. De int. c. 16, 7. — 3) De int. c. 3, 1. — 4) Ib. c. 3, 2.

5) De sap. c. 41. Recipitur igitur humanus intellectus in Deo haud immediate et per se, sed per angelicum medium. Neque insuper Deum ut simplicem et per se Deum, sed ut Deum per angelicae nubis transparentiam micantem humana intelligentia speculatur. Id enim, quod humanus speculatur videtque intellectus, haud est Deus simpliciter, sincerus et nudus, sed Deus angelico obtectus adopertusve caligine, sive Deus, cui jam insitus est et conjunctus angelicus intellectus. — 6) De int. c. 3, 3.



ihrem Objecte strebt, dieses Object selbst, in dem Sinne, dass sie demselben ähnlich wird. Indem daher der englische und menschliche Verstand fortwährend nach Gott streben und die Strahlen des göttlichen Lichtes in sich aufnehmen, werden sie Gott ähnlich, sie werden in ihrer Weise selbst Gott. Und diese Gottwerdung ist ihr Ziel und ihre Vollendung [1]).

Die Seele ist die substantielle Form des Leibes, und daher von Natur aus zur Vereinigung mit dem Leibe bestimmt [2]). Aber da der Verstand ohne körperliches Organ thätig ist, so ist die Seele auch ausser dem Leibe lebensfähig, d. h. sie ist unsterblich [3]). In der That, während der englische Verstand zumal von Gott geschaffen worden, ist dagegen der menschliche Verstand nicht mit Einem Male zur Wirklichkeit gebracht worden; vielmehr werden die Seelen von Gott nach und nach zugleich mit der Entstehung ihrer Leiber geschaffen [4]). So kommt der menschliche Verstand erst allmählig zu seiner vollen Wirklichkeit, und erst am Ende der Welt wird er diese seine volle Wirklichkeit gewinnen [5]). Würden nun aber die Seelen zugleich mit ihren Leibern untergehen, so würde es nie dahin kommen, dass der menschliche Verstand zu seiner vollen Wirklichkeit gelangte; denn da würde ja dasjenige, was die Integrität dieser Wirklichkeit bedingt, stets wieder sich aufheben, und so könnte die volle Wirklichkeit nie erreicht werden [6]). Die Seele des Menschen muss also nothwendig unsterblich sein. Aber nicht genug. Auch der Leib des Menschen muss zuletzt an der Unsterblichkeit der Seele Theil nehmen. Denn wir haben früher gehört, dass die Vis susceptiva der Imagination ihren Sitz im körperlichen Organe habe, und dass also die Imagination in dem nämlichen Augenblicke unthätig und müssig werden müsse, wo die Seele vom Leibe sich trennt. Das ist aber etwas Widernatürliches und kann nicht ewig dauern. Es muss also zuletzt auch der Leib wieder mit der Seele sich verbinden, damit diese ihre volle Thätigkeit wieder gewinne [7]). Und daraus folgt endlich wiederum, dass auch die Materie und die Welt an der Unsterblichkeit und Ewigkeit der Seele theilnimmt. Wie sie nur geschaffen worden ist des Menschen wegen, so theilt sie mit dem Menschen auch die Dauer; sie bleibt mit und in dem menschlichen Leibe ewig, wie der Mensch selbst [8]).

Wir sehen, es blicken in diesem Systeme überall die Cusanischen Ideen durch. Die docta ignorantia, die negative Theologie, spielt hier

---

1) Ib. c. 3, 6. — 2) Ib. c. 10, 8. De sap. c. 14. — 3) De sap. c. 18. — 4) De gen. 2, 3. — 5) De nihil. 1, 7.

6) De intell. c. 12, 5. Si enim ortu posteriorum intellectuum priores interirent abirentque in nihilum, irrita esset humani intellectus species, utpote integrum totumque sui esse nunquam sortitura.

7) De sens. c. 6, 6. De sap. c. 14. — 8) De sens. c. 6, 8. Quaest. theol. 1, 3, 14. De sap. c. 14.

dieselbe Rolle, wie bei Cusa. Die Idee einer Explication der göttlichen Einheit in die Vielheit der Dinge ist auch hier in das System aufgenommen. Die menschliche Erkenntnisskraft gipfelt auch hier in der mens, in welcher der Funke des göttlichen Lichtes widerstrahlt. Und so im Uebrigen. Aber es ist auch nicht zu verkennen, dass diese Ideen von Bovillus in einer originellen Weise verarbeitet sind, ja dass sein System Lehrsätze in sich schliesst, welche wir im Cusanischen Systeme nicht antreffen. Und gerade im Hinblicke auf diese seine relative Originalität mussten wir dieses System ausführlicher zur Darstellung bringen, als es sonst nothwendig gewesen wäre. Erfreulich ist es auch, dass der pantheistische Anstrich, welcher im Cusanischen Systeme so unangenehm berührt, hier im System des Bovillus sich nicht findet. Ebenso vermissen wir gerne die Polemik gegen die Scholastik. Hievon findet sich bei Bovillus keine Spur. Bovillus steht somit zwar auf dem Standpunkte des Nicolaus von Cusa; aber er hat sich von den Extravaganzen des letztern möglichst frei zu erhalten gesucht. Er entfernt sich im Ganzen weniger von der Scholastik, als sein Vorgänger. Wenn auch seine Lehrsätze und Beweisführungen vielfach als unhaltbar erscheinen, wenn er auch sich in mehr als einem Punkte, besonders in seiner Lehre vom Nichts, in blossen Spielereien ergeht, so kann ihm doch der Vorzug eines originellen und consequenten Denkers nicht abgesprochen werden.

3. Giordano Bruno.

§. 25.

Auf den Schultern des Cusaners steht jedoch noch ein anderer Mann, welcher die Principien des Cusanischen Systems in ganz anderer Weise und zu ganz andern Zwecken verwerthete, als Bovillus. Es ist Giordano Bruno. Allerdings ist die Lebenszeit dieses Mannes um ein ganzes Jahrhundert von der des Cusaners geschieden. Die geistige Atmosphäre seiner Zeit, in welcher er lebte und dachte, war schon in vielfacher Beziehung verschieden von derjenigen, in welcher Cusa gestanden hatte. Es ist daher natürlich, dass er auch aus dieser Atmosphäre Elemente in sein System aufnehmen musste. Allein das eigentlich durchschlagende in seinem System sind dennoch die Cusanischen Ideen; sie bilden das eigentlich Charakteristische desselben. Und eben deshalb zählen wir diesen Mann zur cusanischen Schule; „Schule“ in dem früher bezeichneten Sinne genommen. In der That, Bruno bekennt sich selbst an nicht wenigen Stellen seiner Schriften als Schüler des genannten Meisters und spendet demselben reiches Lob. Zwei Männer sind es nämlich vorzugsweise, auf welche er in seinen Schriften als auf die glänzendsten Gestirne am Himmel der neuern Philosophie stets zurückkommt: Raymundus Lullus und Nicolaus von

Cusa. Lullus bietet ihm in seiner „Ars magna“ eine Methode dar, welche er nicht genug zu schätzen weiss, und welcher er deshalb auch mehrere Erklärungen und Commentare widmet [1]. Wenn er aber dem Lullus die Methode entnimmt und so in formaler Beziehung sich ihm anschliesst: so verweist er dagegen, was den Inhalt seines Lehrsystems betrifft, stets auf Nicolaus von Cusa als auf seinen Vorläufer, welcher zuerst die Ideen angeregt habe, denen er selbst in seinem System ihren adäquaten Ausdruck zu geben berufen sei. Er nennt ihn den „göttlichen Cusaner [2],“ den „Erfinder der herrlichsten Geheimnisse der Geometrie [3];“ er bezeichnet ihn als einen der „einzigsten Schöpfergeister, welche je diese Luft eingeathmet haben [4].“ Er spricht von dem „bewunderungswürdigen Geiste Cusa's, welcher, je tiefer und göttlicher er ist, um so wenigeren zugänglich und bekannt sei,“ so wie von den „Geheimnissen,“ welche „in dem reichhaltigen Strome der Cusanischen Lehre enthalten seien [5].“ Allerdings will er ihm nicht den Vorzug zugestehen, dass er die Ideen, welche er anregte, selbst nach ihrer vollen Tragweite gewürdigt und bis in ihre letzten Folgesätze entwickelt habe. „Cusa hatte,“ sagt er, „in der That viel Kenntniss und Einsicht und war gewiss eines der seltensten Genie's, welche je in Europa lebten. Doch waren seine Beobachtungen wie die eines Schiffers auf dem Meere, wenn sein Schiff, von den Wellen geschaukelt, bald steigt, bald sinkt, nicht still und ruhig, wie die eines Beobachters auf festem Grunde, welcher nicht nur in gewissen Zwischenräumen, sondern immer ununterbrochen das volle und klare Licht sieht. Die Ursache davon war, weil er selbst noch nicht alle falschen Grundsätze abgelegt hatte, in welchen er nach der gemeinen Lehre erzogen worden war, weswegen er auch, wahrscheinlich absichtlich, gewiss aber sehr behutsam, seinen Büchern den Titel „„von der gelehrten Unwissenheit oder von der unwissenden Gelehrtheit““ gab [6].“ Dazu kam das geistliche Kleid, welches er trug. Hätte er dieses nicht

---

1) Vgl. *Gfrörer:* „Jordani Bruni Nolani Scripta, quae latine confecit, omnia,“ Vol. 2. (Stuttgardiae 1836.), p. 235 sqq. p. 601 sqq. p. 621 sqq. Ich bemerke, dass ich der folgenden Darstellung einerseits die so eben genannte Gfrörer'sche Sammlung der lateinischen Werke, und andererseits die von Adolph Wagner besorgte Ausgabe der italienischen Schriften Bruno's (Leipzig 1830) zu Grunde lege. Als Hilfsmittel für das nähere Verständniss des italienischen Textes gebrauche ich die Uebersetzung, welche der Philosoph Rixner in seinem zugleich mit dem Physiker Siber herausgegebenen Werke: „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des sechzehnten und am Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts,“ Sulzbach 1824, Heft V. von den Brunonischen Schriften: „Dialoghi de la causa, principio e uno,“ und „Del' infinito, Universo et de' mondi“ gegeben hat.

2) *Giord. Bruno,* Cena delle ceneri, p. 154. cf. p. 162. — 3) De la causa, principio e uno, p. 288. — 4) De l'infinito, universo e mondi, p. 55. — 5) De lampade combinatoria Lulliana, p. 627. — 6) Bei *Rixner,* a. a. O. S. 167.

getragen, so wäre er ein anderer Pythagoras, ja noch grösser als Pythagoras geworden.

So erblickt denn Bruno in der Lehre Cusa's eine gewisse Halbheit, ein Stillestehen auf halbem Wege, eine Scheu vor vollständiger Entwicklung der dieser Lehre zu Grunde liegenden Ideen. Und in der That, wir können dem Bruno im Hinblick auf das oben dargestellte Cusanische Lehrsystem nicht ganz Unrecht geben. Der Gedanke, dass Gott sich von der Welt nur unterscheide wie die Complication von der Explication, dass mithin Alles, was in Gott zur Einheit complicirt, in der Welt zur Vielheit explicirt sei, ist mit dem Princip der Wesens-, der Substanzverschiedenheit Gottes von der Welt kaum vereinbar, weil Gott in dieser Voraussetzung als nichts anderes mehr erscheint, denn als die erfüllte Allgemeinheit, welche in der Welt ihre Besonderheiten zur gesonderten Wirklichkeit bringt. Allerdings will Cusa die absolute Transcendenz Gottes ungeachtet jener Verhältnissbestimmung zwischen Gott und der Welt nicht fallen lassen, und um dieselbe aufrecht zu erhalten, nimmt er selbst den Schöpfungsbegriff in sein System auf. Allein wir wissen auch, dass er das göttliche Wesen in seinem transcendenten Ansichsein als etwas absolut Jenseitiges für unsere Erkenntniss hinstellt. Unsere Erkenntniss kann Gott in diesem seinem Ansichsein nicht erreichen; alle Bestimmungen der affirmativen Theologie heben sich in der negativen wieder auf, und selbst die Bestimmungen der negativen Theologie sind wiederum keine festen, sondern zerfliessen wieder in der absoluten Ueberschwenglichkeit der mystischen Theologie, nach welcher Gott weder ist, noch nicht ist, nach welcher Gott wie über aller Affirmation, so auch über jeder Negation steht. Ist aber Gott für unsere Erkenntniss etwas absolut Jenseitiges, dann hat sich unsere Erkenntniss auch damit nicht zu beschäftigen; Gott in seinem Ansichsein geht unsere Erkenntniss gar nichts an, und unsere Erkenntniss hat sich allein mit dem Weltlichen zu bescheiden. So weit wir auf der Grundlage des Weltlichen und aus demselben in unserer Erkenntniss fortschreiten können, so weit sollen wir gehen; was darüber noch sein möchte, das geht unsere Erkenntniss nichts mehr an, und sie mag es auf sich beruhen lassen. Und gerade das ist der Standpunkt, auf welchen Bruno, vom Cusanischen System ausgehend, sich stellt. Die natürliche philosophische Erkenntniss, sagt er, kann blos dahin gelangen, dass sie die Einheit findet, welche hinter der Vielheit der weltlichen Dinge steht. Und diese Einheit, welche der Vielheit der weltlichen Dinge zu Grunde liegt, nennen wir die Weltseele. Weiter als zum Begriff dieser Weltseele kann die Philosophie nicht gelangen. Es ist ein thörichtes Gebahren, wenn Philosophen es unternehmen, darüber hinauszugehen und einen absolut transcendenten Gott zu suchen. Es ist das Nichts anders, als ein unnützes Streben und Bemühen eines unruhigen Geistes,

welcher ergründen und bestimmen will, was jenseits des Umkreises der uns möglichen Erkenntniss gelegen ist. Ob es jenseits der Weltseele noch ein höheres absolut transcendentes göttliches Wesen gebe, darüber kann die natürliche Erkenntniss Nichts entscheiden, das hat sie auf sich beruhen zu lassen [1]). Wenn Etwas davon erkannt werden soll, so kann solches nur durch den Glauben geschehen. Wer nicht glaubt, für den ist es unmöglich, zur Erkenntniss eines überweltlichen Gottes sich zu erheben; es gibt für ihn keinen solchen Gott. Denn dazu ist eine übernatürliche Erleuchtung vonnöthen, und diese liegt ausser den Grenzen der philosophischen Erkenntniss. Der gläubige Theologe möge Gott über der Welt suchen; der Philosoph dagegen suche ihn in der Welt. Gerade dadurch unterscheiden sich beide von einander [2]). Gott als absoluter, überweltlicher Gott hat Nichts zu schaffen mit uns; sondern nur in so fern und in so weit Gott den Wirkungen der Natur sich mittheilt, so fern er die Natur der Natur, die Seele der Weltseele, wenn nicht die Weltseele selbst ist, haben wir auf denselben zu blicken [3]).

So sehen wir denn, wie Bruno den Gedanken, welchen das cusanische Lehrsystem so nahe legt, wirklich aufgreift und ihn als Princip hinstellt. Gott in seinem Ansichsein, sagt Cusa, ist für unsere Erkenntniss etwas absolut Jenseitiges; *also*, schliesst Bruno, geht er unsere natürliche Erkenntniss überhaupt nichts an; der Theologe mag vermöge seiner übernatürlichen Glaubensüberzeugung einen solchen absolut jenseitigen Gott anerkennen; für den Philosophen existirt er nicht. Damit ist nun aber, wie wir leicht sehen, ein Princip ausgesprochen, welches entscheidend ist für den ganzen wesentlichen Charakter des Brunonischen Lehrsystems. Es ist das Princip der Immanenz Gottes in der Welt. Für die Philosophie gibt es keinen über-

1) Bei *Rixner,* S. 87 f.

2) De la causa, etc. p. 275. Possete quindi montar al concetto, non dico del summo et ottimo principio escluso de la nostra considerazione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, ed è tutto in tutto; onde al fine, dato che siano innumerabili individui, ogni cosa è uno; ed il cognoscere questa unita è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne suoi termini la piu alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale, a chi non crede, è impossibile e nulla. — Dic. È vero, perchè se vi monta per lume sopranaturale, non naturale. Feo: — Questo non hanno quelli, che stimano ogni essere corpo, o semplice, come lo etere, o composto, come gli astri e cose astrali, e non cercano la divinita fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle. — Dic: In questo solo mi par differente il fedele theologo dal vero filosofo.

3) Spaccio etc. p. 228 sq. Talmente dunque quel dio, come assoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si communica a gli effetti de la natura, et è più intimo a quelli, che la natura istessa; di maniera che, se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa.

weltlichen Gott; für die Philosophie ist Gott blos in der Welt; nur in der Welt hat sie ihn zu suchen. Der Begriff Gottes fällt für die Philosophie mit dem Begriffe der centralen Einheit der Welt, von welcher die Vielheit der Weltdinge ausgeht, mit dem Begriff der Weltseele zusammen. Damit ist der Pantheismus im Princip festgestellt. Das System Bruno's ist wesentlich pantheistisch.

Und nun, nachdem das pantheistische Princip einmal festgestellt ist, treten bei Bruno alle jene Elemente des cusanischen Systems, welche an den pantheistischen Gedanken anstreifen, in den Vordergrund heraus, überschreiten die Schranken, welche ihnen Cusa durch die Lehre von der göttlichen Transcendenz und durch den Schöpfungsbegriff gezogen hatte, und indem sie sich so ganz und gar dem pantheistischen Grundgedanken conformiren, dienen sie dem Bruno wiederum dazu, diesen Gedanken selbst weiter zu begründen und zu entwickeln. Da erscheint Gott in seiner Immanenz in der Welt in gleicher Weise, wie bei Cusa in seiner Transcendenz über der Welt, als die Einheit aller Gegensätze, d. h. als das Wesen, in welchem alle Gegensätze zusammenfallen und Eins sind [1]). Es werden, um solches der Vernunft nahe zu bringen, ganz dieselben Analogien aus der Mathematik vorgeführt, wie wir sie bei Cusa getroffen haben [2]). Es wird diese Wahrheit als die wichtigste von allen hingestellt und dem Cusa reichliche Lobeserhebungen gespendet dafür, dass er als der erste diese Wahrheit entdeckt habe [3]). Und nachdem so eine absolute Einheit aller Gegensätze gefunden ist, wird diese absolute Einheit, welche Gott ist, als die Complication aller weltlichen Dinge bezeichnet, und das, was wir Schöpfung nennen, darauf reducirt, dass die Einheit, in welcher aller Gegensatz und alle Vielheit aufgelöst ist, zur Vielheit der weltlichen Dinge sich explicirt. Und der Begriff dieser Complication und Explication wird im ganz eigentlichen Sinne genommen, so dass jeder Wesens-, jeder Substanz-Unterschied zwischen Gott und der Welt geläugnet wird. Nur *der* Unterschied wird noch festgehalten, dass, während Gott alles, was sein kann, wirklich ist, die besondern Dinge nicht Alles sind, was sein kann, woraus dann ferner folgt, dass in Gott Potenz und Act, Möglichkeit und Wirklichkeit absolut Eins sind, während sie dagegen in den besondern Dingen unterschieden werden müssen [4]). Dass Bruno bei einer solchen Richtung

1) De la causa etc. p. 225. — 2) Bei *Rixner*, S. 132 f. — 3) Spaccio etc. p. 122.

4) De la causa etc. p. 285. L'uno ente summo, nel quale è indifferente atto e potenza, il quale puo essere tutto assolutamente, ed è tutto quello, che puo essere, è complicamente uno, immenso, infinito, che comprende tutto lo essere; ed è esplicamente in questi corpi sensibili, ed in distinta potenza ed atto, che veggiamo in essi. p. 261. Ogni potenza dunque ed atto, che nel principio è

seines Denkens die Abneigung seines Meisters und seiner Zeit überhaupt gegen Aristoteles und die Scholastik im höchsten Grade theilen musste, kann uns nicht auffallend sein. Es kann uns nicht wundern, wenn in allen seinen Schriften die Polemik gegen Aristoteles und die Scholastik oft in der heftigsten Weise hervortritt. Der Inhalt seines Systems trieb ihn von selbst zu dieser Polemik hin.

Doch wir dürfen vorläufig nicht weiter gehen. Wir wollten im Bisherigen nur zeigen, wie die Keime des Pantheismus, welche im cusanischen System unstreitig angelegt sind, im Lehrsystem Bruno's zur Entfaltung gekommen sind, wie Bruno's Pantheismus sich ganz naturgemäss aus den Prämissen des cusanischen Systems herausgebildet hat. Es ist ein Gesetz der Geschichte, dass Ideen, deren natürliche Consequenzen gewaltsam zurückgehalten werden, im Laufe der Zeit die Schranken, in welche sie eingeschlossen worden sind, überschreiten und ihre ganze Tragweite zur Geltung zu bringen suchen. Und das ist dann zugleich auch das Gericht über ihre Wahrheit oder Falschheit, je nachdem die Consequenzen, welche sie aus sich heraus gebären, wahr oder falsch sind. Dieses Gesetz ist auch in unserm Falle, wie wir sehen, zur Anwendung gekommen, und der Schluss, welchen wir daher hier aus der Folge auf den Grund zu machen haben, kann für uns nicht zweifelhaft sein.

Suchen wir, bevor wir in das Innere des Bruno'schen Lehrsystems eingehen, ein Bild von dem Leben und Charakter dieses Mannes zu entwerfen!

§. 26.

Giordano Bruno ward um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zu Nola bei Neapel (daher auch Nolanus genannt) geboren. Der Stand seiner Eltern ist unbekannt. In seiner Jugend neigte er sich, wie er selbst sagt, zur Poesie hin, schöpfte aber leider aus derselben keinen Nutzen für seine sittliche Bildung. Bereits innerlich mit sich selbst zerfallen, trat er in den Orden der Dominicaner ein. Hier offenbarte sich bald sein wahrer Charakter. Er bestritt die Lehre von der Transsubstantiation und andere kirchliche Dogmen, und da er in Folge dessen das Einschreiten der kirchlichen Auctorität fürchten musste, so verliess er sein Kloster, floh aus Italien und kam um das Jahr 1580 nach Genf. Zwei Jahre hielt er sich hier auf, fand es aber dann gerathen, auch von diesem Orte, der Zwingburg des Calvinismus, sich zu entfernen. Er ging über Lyon und Toulouse nach Paris. Hier begann er seine schriftstellerische Thätigkeit und ergoss sich dabei in den gemeinsten Spott über den Glauben und die Gebräuche der Kirche, während er selbst sich von aller Sitte loslöste und dazu noch dem lächerlichsten Aberglauben huldigte. Die Schriften Bruno's, de-

---

come complicato, unito e uno, ne le altre cose è esplicato, disperso è moltiplicato. Vgl. *Rixner* a. a. O. S. 126.

ren Herausgabe in diese Zeit fällt, sind: „Il candelajo," ein Lustspiel, dann „de compendiosa Architectura et complemento artis Lullii;" ferner sein „Cantus circaeus, ad memoriae praxin ordinatus;" und endlich die Schrift; „De umbris idearum." Die letztern drei Werke beziehen sich sämmtlich auf die Lullische Kunst. — Aber schon am Ende des Jahres 1583 verliess Bruno Paris und begab sich nach London, wo er mit seinem frivolen Wesen am Hofe der Königin Elisabeth wohl gelitten war. In enger Verbindung stand er daselbst mit dem Ritter Philipp Sidney und Foulques Granville (al. Grivelli), welche seine Frivolität theilten. Während seines Aufenthaltes in London veröffentlichte er folgende weitere Schriften: „La cena de le ceneri," Tischgespräche am Aschermittwoch zur Vertheidigung des copernicanischen Weltsystems und der Vielheit der Welten; „Dialoghi de la causa, principio e uno," „Del infinito Universo e dei mondi," „Explicatio triginta sigillorum," „Spaccio de le bestie trionfante," Gespräche, in welchen unter einer mythischen Form die Grundzüge zu einer neuen Sittenlehre gegeben werden; dann die Schrift: „Degli eroici furori," Lieder zum Preise der Liebe zum Wahren, Guten und Schönen; „Cabbala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunte del' asino Cillenico," in welcher Schrift das Geheimniss der Fabel des Musenpferdes und des Esels Silens erklärt wird; endlich eine „Epistola ad Universitatem Oxoniensem." — Zu Ende des Jahres 1585 kehrte Bruno wieder nach Paris zurück. Hatte er schon vorher den Aristoteles und die Scholastik in jeder Weise bekämpft, so liess er nun in Paris seiner Abneigung dagegen freien Lauf und begann mit aller Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit gegen Aristoteles und die Scholastik aufzutreten. Er konnte dies um so leichter thun, da er von der Universität Paris die Erlaubniss erhalten hatte, als Gast öffentliche Vorträge zu halten und Disputationen zu veranstalten. Zu gleicher Zeit liess er zwei neue Schriften erscheinen, welche den Titel führen: „Figuratio Aristotelici auditus physici," und „Articuli de natura et mundo." Aber durch seine leidenschaftliche Bekämpfung des Aristoteles und der Scholastik erweckte er sich zu Paris bald so viele Gegner, dass er es für gerathen fand, Paris wieder zu verlassen. Er begab sich dann 1586 nach Marburg und von da nach Wittenberg, in dürftigen Umständen und mit geschwächter Gesundheit. Hier wurde er gut aufgenommen, und hier war auch der Ort, wo er seiner Schmähsucht gegen die Kirche und ihre Lehre keinen Zügel mehr anzulegen brauchte. Er erhielt die Erlaubniss, Privatvorlesungen an der Universität zu halten, und benützte dieselbe zur Bestreitung der aristotelisch-scholastischen Philosophie und zur Verbreitung seiner eigenen Lehre. Auch die Lulli'sche Kunst scheint er hier gelehrt zu haben. Während seines Aufenthaltes in Wittenberg erschienen von ihm folgende zwei Schriften: „Lampas combinatoria Logicorum," und „Acrotismus sive rationes articulorum physicorum

adversus Peripateticos." Kaum aber hatte er sich zwei Jahre in Wittenberg aufgehalten, als ihn sein unsteter Sinn auch von da wieder forttrieb, nachdem er in einer Rede („Oratio valedictoria") von der Universität feierlichen Abschied genommen, und in dieser Rede Luthern, den Protestanten und den Deutschen überhaupt grosse Lobsprüche gespendet hatte. Er begab sich dann nach Prag, und hier erschienen von ihm folgende weitere Schriften: „De progressu et lampade combinatoria Logicorum," „De specierum scrutinio et lampade combinatoria Lullii;" und „Articuli centum sexaginta adversus Mathematicos hujus temporis." Da er aber zu Prag, wie es scheint, seine Rechnung abermals nicht fand, so begab er sich 1589 nach Braunschweig zu den beiden Herzogen Julius und Heinrich Julius, von welchen er sehr gnädig aufgenommen und mit einem Gehalt als Privatlehrer nach Helmstädt geschickt wurde. Als Herzog Julius starb, hielt er ihm eine öffentliche Trauerrede, welche gleichfalls im Druck erschien („Oratio consolatoria etc."). Doch schon im Jahre 1591 finden wir Bruno wieder anderwärts, nämlich zu Frankfurt am Main, wo er folgende Werke herausgab: „De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera;" „De monade, numero et figura;" „De triplici minimo et mensura," „De immenso et innumerabilibus." Bald aber sah sich Bruno aus unbekannten Gründen genöthigt, auch Frankfurt wieder zu verlassen, und wir finden ihn 1595 in der Schweiz, wo seine „Summa terminorum metaphysicorum" erschien [1]). Von da kehrte er endlich nach Italien zurück, in jenes Land, für welches er so wenig Liebe hegte, und dessen Sitten und Religion er stets verhöhnt hatte. Er hielt sich einige Zeit in Padua auf und fuhr fort, daselbst seine Philosophie zu lehren und die Kirche und ihre Vertreter zu schmähen. Da wurde er denn endlich von der Inquisition zu Venedig eingezogen und im Jahre 1598 gefangen nach Rom geführt, wo er dem Gerichtshofe der dortigen Inquisition ausgeliefert ward. Man bot daselbst Alles auf, um ihn zum Widerruf seiner häretischen Lehren zu bewegen; man gab ihm Bedenkzeit über Bedenkzeit; er aber suchte entweder durch zweideutige, trügerische Versprechungen die Richter hinzuhalten, oder wies mit Uebermut und Hohn alle Ermahnungen zurück. Zwei Jahre lang trug man Geduld mit ihm. Da endlich erfolgte das Urtheil. Er wurde als Häretiker dem weltlichen Gerichte übergeben, mit dem Beisatze: „ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur." Das weltliche Gericht aber verhängte nach den bestehenden bürgerlichen Gesetzen über ihn

1) Ausser den bisher aufgeführten Schriften Bruno's sind noch zu nennen: „Praxis descensus" und „Artificium perorandi," „Sigillus Sigillorum," „Mnemosynes templum," „De anima," „Clavis magna," „De multiplicis mundi vita," „De naturae gestibus," „De principiis rerum," „De Astrologia," „De Magia physica."

die Strafe des Feuertodes, welche im Jahre 1600 an ihm vollzogen wurde [1]).

Wir sehen, es ist ein eigenthümlicher Charakter, welcher sich in der Lebensgeschichte dieses Mannes abspiegelt. Von sinnlich feuriger und leidenschaftlicher Natur, äusserst erregbarer Phantasie und vorstrebendem, wissbegierigem Geiste, wie diese Charakterzüge aus allen seinen Schriften hervorleuchten, fühlt er zuerst den Beruf zum Dichter in sich, entsagt aber demselben aus Mangel an Musse und Unterstützung, indem er sich in Feindschaften und Streitigkeiten, wir wissen nicht, welcher Art, verwickelt und keinen Gönner und Vertheidiger findet. Was ihn bewog, sich dem geistlichen Stande zu widmen und in's Kloster zu treten, ist unbekannt; wir dürfen aber wohl sicher annehmen, dass er dazu vielmehr durch äussere Einflüsse, vielleicht durch die falsche Stellung, in welche er gerathen war, oder durch Familienverhältnisse, als durch freien, wohlüberlegten Entschluss bestimmt ward; denn bei ernstlicher Selbstprüfung hätte es ihm wohl schwerlich entgehen können, wie wenig sich sein Naturell und seine sittliche Disposition überhaupt für das Mönchsleben eignete. Im Kloster wurde er, dem hergebrachten Studiengange gemäss, vor Allem zum Studium der Mathematik und dann der Philosophie angehalten, und er scheint das Studium der Philosophie zuerst hauptsächlich aus dem Gesichtspunkte des Vortheils, welcher sich daraus für die Poesie ziehen liess, betrachtet zu haben. Bald aber fühlte er sich von diesem Studium der Art angezogen, dass das Bewusstsein um einen höhern Beruf in ihm erwachte, dass die Begeisterung für die Idee jede andere überflügelte, und die Musen der Philosophie dienstbar wurden. Das Studium der alten Philosophen, namentlich der Pythagoräer und des Plato, ganz besonders aber die Vertiefung in die Schriften des Raymundus Lullus und des Nicolaus von Cusa, regten die Begeisterung für die Philosophie in ihm an und gaben zugleich seinem philosophischen Streben die von ihm eingeschlagene Richtung. Aus ihnen schöpfte er zugleich die Neigung zur freien und ungebundenen Bewegung des Gedankens und die Abneigung gegen die scholastisch-aristotelische Methode, sowie die vorwiegende Liebe für die Natur und die Naturwissenschaften, welche wir bei ihm wahrnehmen.

Allein wenn Bruno im Kloster im philosophischen Gebiete einen Aufschwung nahm, so machte sich doch andererseits zugleich ein anderes Element in ihm geltend, welches ihm, falls er es nicht überwand, das Klosterleben allmählig verleiden, seinen Glauben untergraben und ihn zum offenen Bruch mit dem Ordensleben sowohl, als auch mit dem Glauben selbst hindrängen musste. Es war das Feuer der sinnlichen Leidenschaft. Er hat dieses Feuer, welches er schon in

---

1) Vgl. *Ritter*, a. a. O. S. 8 ff.

den Ordenstand mit hineinbrachte, in der That nicht gedämpft, sondern es zum wilden, verheerenden Brand emporlodern lassen. Aus seinen wahrscheinlich schon vor seiner Entweichung aus dem Kloster wenigstens im Entwurf abgefassten Werken geht unzweifelhaft hervor, dass er entweder durch schlechten, unehrbaren Umgang, oder doch wenigstens durch Lectüre, mit allen Geheimnissen der Unzucht sich vertraut gemacht hatte. In seiner Comödie „Il candelajo," welche er vielleicht zum Theil schon im Kloster geschrieben hat, zeigt sich eine alle Schranken des Anstandes durchbrechende, das Heiligste mit dem Frivolsten zusammenwerfende, bei Gegenständen, welche jedes sittliche Gefühl verletzen, mit einem gewissen Wohlgefallen verweilende, ausschweifende Phantasie des Dichters. Die freiesten und schlüpfrigsten Erzählungen des Boccaccio erscheinen wahrhaft unschuldig neben den von Bruno geschilderten Scenen voll Unfläthigkeit und Obscönität, und kaum dürfte sich bei einigen alten Schriftstellern Aehnliches nachweisen lassen, da in dem Candelajo weder der Charakter der Personen, noch der Fortgang der Handlung eine solche Ausmalung des Unschicklichen erfordert und rechtfertigt, und keine Satire sie mildert. In seinem Werke: „Spaccio delle bestie trionfanti" wird unter andern von Jupiter beabsichtigten Reformen auch der Plan angeführt: „jenes *Naturgesetz* wieder herzustellen, wornach es jedem Manne erlaubt sei, so viele Weiber zu haben, als er ernähren und befruchten könne, da es etwas Ungerechtes und der Regel der Natur durchaus Widersprechendes sei, in eine schon befruchtete und schwangere Frau, oder in andere schlimmere Subjecte... jenen menschenschöpferischen Samen zu ergiessen, welcher Helden zu erwecken und die leeren Sitze des Empyreums auszufüllen vermöchte [1]." Von sich selbst sagt Bruno, dass er „vor jedem cyprischen Gesichte, als schaue er eine Gottheit, wahnsinnig werde, sterbe und ganz ausser sich gerathe," dass auch ihn, obgleich er ungeschmeidig und rauh von Gliedern sei, die Nymphen innigst geliebt hätten, u. s. w. [2]).

Bei einer solchen sittlichen Disposition konnte natürlich die Catastrophe nicht ausbleiben. Wenn es eine allgemeine Erfahrung ist, dass, wo einmal Herz und Wille verdorben sind, aus diesem verpesteten Grunde wie die Todtenblume Unglaube und Hass gegen das Christenthum hervorsprosst, so müssten wir uns wundern, wenn uns bei Bruno nicht die gleiche Erscheinung begegnen würde. Bruno hatte sich von der christlichen Sittenlehre emancipirt, er hatte das christliche Sittengesetz mit Füssen getreten: seine Abneigung musste sich daher naturgemäss auch gegen die christliche Glaubenslehre wenden, auf welcher jene Sittenlehre beruht. Und er hat seinen Hass und seine Ver-

1) Spaccio delle best. trionf. p. 126. — 2) Vgl. *Clemens,* Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, S. 133 ff.

achtung des Christenthums überall in seinen Schriften, am umfassendsten und heftigsten aber in den beiden Abhandlungen: „Spaccio delle bestie trionfanti," und „Cabbala del cavallo Pegaso, coll' aggiunta del Asino cilenico" ausgesprochen und an den Tag gelegt. In der erstern dieser beiden Schriften greift er unter verschiedenen Bildern, deren Bedeutung aber nicht missverstanden werden kann, das Christenthum gegenüber dem Heidenthum, die Sendung Christi, die Gottmenschlichkeit desselben und das Abendmal an; die zweite ist eigentlich ihrem ganzen Inhalte nach nichts anderes, als eine Verhöhnung des von dem Christenthum gelehrten demütigen und frommgläubigen Sinnes. Kurz, Bruno befeindet das Christenthum überall mit einer Masslosigkeit und Frechheit, welche ihres Gleichen kaum findet.

Um nun aber nicht bei der blossen Negation stehen zu bleiben, stellt Bruno dem Christenthum, welches ihm als Aberglauben gilt, seine eigene Philosophie gegenüber und erklärt sie als die Wahrheit im Gegensatz zum Irrthum. Er will durch seine Philosophie die Natur, welche das Christenthum zu bekämpfen gebiete, in ihre Rechte wieder einsetzen; mit andern Worten: er will seine eigene sittliche Verwilderung rechtfertigen, und begründet daher eine solche Philosophie, mit welcher die sinnliche Ausschweifung nicht blos zusammen bestehen kann, sondern welche die letztere auch vollkommen rechtfertigt. Und den Schlüssel zu einer solchen Philosophie glaubt er zunächst in jenem Grundprincip zu finden, auf welchem die cusanische Lehre beruht, in dem Princip nämlich, dass Gott und die Welt sich nur zu einander verhalten wie Complication und Explication. Er beseitigt daher die Schranken, welche Cusa diesem Princip gezogen hatte, kehrt den pantheistischen Charakter desselben ausschliesslich hervor und geht so zum ausgesprochenen Pantheismus fort. Der Pantheismus war das System, welches sich für seine Zwecke eignete; daher stellt er sich unbedingt auf den Boden des pantheistischen Princips und treibt dasselbe im Gewande der Formeln, welche ihm das cusanische System darbot, bis zu seiner äussersten Entwicklung fort. Ihn hindert nicht mehr, wie den Cusa, das „geistliche Kleid;" er hat sich davon emancipirt und braucht deshalb vor keiner Behauptung zurückzuschrecken.

Gehen wir nun nach diesen Voraussetzungen in das Innere des Brunonischen Lehrsystems ein.

§. 27.

Bruno unterscheidet in der Erkenntnisskraft des Menschen mit seinen Vorgängern ein Vierfaches, nämlich den Sinn, die Vernunft, den Verstand und den Geist (mens). Der Sinn kann die Wahrheit, die reine, intelligible Wahrheit nicht erkennen; zur Einheit des Seins, zum Unendlichen kann er nicht vordringen; er kann die Dinge nur wahrnehmen in ihrer scheinbaren Verschiedenheit von einander. Und selbst

hier ist seine Auffassung der Gegenstände nur eine verworrene und täuscht nicht selten. Selbst dann also, wenn blos von sinnlichen Dingen die Rede ist, ist dem Sinn nicht immer unbedingt Glauben beizumessen, wenn sein Zeugniss nicht mit der Vernunft übereinkommt [1]). Dafür hat aber die sinnliche Erkenntniss den Zweck, das Nachdenken anzuregen und so die Vernunft fortzuleiten zur Erkenntniss der Wahrheit [2]). Doch auch die Vernunft (ratio) kann sich noch nicht der vollen Wahrheit bemächtigen; denn ihr Denken ist ein blos discursives und vermag daher die Wahrheit nur mittelbar, d. h. durch die fortschreitende Bewegung der Schlussfolgerung zu gewinnen. Sie erkennt daher die Wahrheit nur erst in einzelnen Anfängen, gleichwie das Auge durch die Ritzen eines finstern Gemaches hindurch nur in einzelnen Strahlen das Licht wahrnimmt [3]). Höher dagegen erhebt sich in der Erkenntniss der Wahrheit schon der Verstand; denn diesem gehören die Principien der Schlussfolgerung an; er führt Alles auf die höchste Einheit zurück und erblickt in dieser Einheit das Zusammenfallen der Gegensätze [4]). Die höchste Stufe der Erkenntniss aber erreicht der Geist (mens); denn er schaut die Wahrheit nach ihrer eigenthümlichen Form und ihrer vollen lebendigen Gestalt [5]).

Hienach bestimmt sich denn auch der Fortgang unserer philosophischen Erkenntniss. Der Gang der menschlichen Erkenntniss nimmt nämlich naturgemäss die Richtung von unten nach oben. Wenn das Göttliche herniedersteigt durch alle Stufen der Natur bis zu den niedrigsten Dingen, so steigt unsere Erkenntniss umgekehrt von diesen niedrigsten Dingen durch die Mittelstufen hindurch hinauf zum Höchsten, zum Göttlichen. Und nur so weit kann unsere Erkenntniss hinaufsteigen, als die Stufenfolge der Dinge ihr die Leiter dazu darbietet. Was über dem Höhepunkt dieser Leiter stehen mag, liegt ausser ihrem Gesichtskreise. Und so ist es denn ein und dieselbe Leiter, auf welcher die Natur zur Erzeugung der Dinge hernieder- und der Verstand zu ihrer Erkenntniss hinaufsteigt [6]). — Nur muss dabei wohl beachtet werden, dass, da wir, unserer Natur gemäss, nicht die Wahrheit selbst sind, und folglich auch nicht die Wahrheit in ihrer vollen

---

1) De l'infinito etc. p. 4 sqq.

2) Ib. p. 17 sq.... A che dunque servono gli sensi? dite! — Ad eccitar la ragione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte, non a testificare in tutto, ne meno a giudicare nè a condennare. Perche giammai, quantunque perfetti, son senza qualche perturbazione. De gli eroici furori, p. 408.

3) De gli eroici fur. p. 406. 408. — 4) De la causa, p. 287.

5) De l'infinito, p. 18. La verità è ne l'oggetto sensibile come in un spechio, ne la ragione per modo di argumentazione e discorso, ne l'intelletto per modo di principio di conclusione, ne la mente in propria e viva forma. Summa term. metaphysicorum, p. 437 sqq.

6) Sigillus sigillorum, p. 556. De la causa etc. p. 285.

Wirklichkeit besitzen können, wir nur des Schattens der idealen überwesentlichen Wahrheit theilhaftig sind[1]). Daher ist es nothwendig, dass wir zur Verdeutlichung der Wahrheit für unsern Verstand Bilder und Analogien gebrauchen, und solche bieten uns ganz besonders die Zahlenverhältnisse und die geometrischen Figuren dar[2]).

Was aber die Methode unserer philosophischen Erkenntniss betrifft, so soll der Philosoph, am Anfange an Allem zweifelnd, nicht eher für eine Behauptung sich entscheiden, als bis er die entgegengesetzte vernommen hat, und dann nach wohl durchschauten und verglichenen Gründen, nicht nach dem Rufe, dem Alter, der Menge, dem Titel, sondern nach der Lehre innerer Kraft und nach dem Lichte der Vernunft über die deutlich gewordene Wahrheit sein Urtheil fällen. So wird er zur *Evidenz* gelangen, welche die beste und vollkommenste Weise der Erkenntniss ist, worin der Sinn, ohne irgend ein anderes Zeugniss, und der Verstand, ohne weder eigenem, noch fremdem Glauben zu folgen, vollkommen mit ihrem Gegenstande verbunden und vereinigt werden[3]).

So viel über Bruno's Erkenntnisslehre. Sehen wir nun, auf welche Weise er in dem Aufbau seines Systems selbst zu Werke geht.

Bruno nimmt vor Allem die aristotelische Theorie der vier Ursachen auf, und sucht dieselben für sein System zu verwerthen. Mit diesen vier Ursachen operirt er fortwährend in allen Theilen seines Systems; sie bilden den Rahmen seiner gesammten philosophischen Construction. Eine vierfache Ursache also ist nach Bruno zu unterscheiden: die wirkende, die Formal-, die Material- und die Endursache. Die Formal- und Materialursache unterscheiden sich dadurch von der wirkenden und Endursache, dass sie zugleich Principien des Dinges sind, welches aus Materie und Form besteht, in so fern sie in Einheit miteinander das Wesen des Dinges constituiren; während dagegen die wirkende und Endursache nur äusserlich zur Production des Dinges concurriren und ein Bestehen ausser der Wirkung haben[4]). Form und Materie selbst aber verhalten sich zu einander, wie Actus und Potentia, wie Wirklichkeit und Möglichkeit.

Dieses vorausgesetzt, ist nun der erste Lehrsatz, welchen Bruno aufstellt, folgender: Man muss zwei ursprüngliche Arten von Substanzen oder Wesenheiten annehmen: eine formelle nämlich und eine

---

1) De umbris idearum, p. 301 sqq. — 2) Das Nähere hierüber bei *Clemens*, a. a. O. S. 33 ff.

3) Summa term. metaph. p. 515 sq. Evidentia vero est optima cognitionis species, qua sensus perfecte suo sensibili, absque medio teste, et intellectus suo intelligibili, absque auctoritate, fide propria vel aliena, sed per se, secundum se et in se, ne dubitationi locus ullus esse possit per se neque per accidens, conjungitur et unitur. — 4) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 40.



materielle, weil es nothwendig ist, einen ersten absoluten Actus und eine erste absolute Potenz vorauszusetzen, um das Werden zu erklären [1]).

Was nun zuerst die Materie betrifft, so ist es klar, dass keinem Wesen das Sein zukommen könne, wenn nicht das Seinkönnen, d. h. die passive Möglichkeit vorausgesetzt wäre. Ohne diese passive Möglichkeit lässt sich eine active gar nicht denken. Und diese passive Möglichkeit ist eben die Materie als das leidende Substrat alles Erzeugens und Hervorbringens der thätigen Ursache [2]). Wie daher für die Werke der Kunst, so haben wir auch für die Werke der Natur eine Materie vorauszusetzen, welche als Substrat der thätigen Ursache zu verschiedenen Dingen verarbeitet werden kann. In der That, die Wandelbarkeit der natürlichen Dinge lässt uns solches evident erkennen. Wir sehen nämlich täglich, wie das, was erst Samen war, zur Pflanze auswächst, wie aus der Pflanze eine Aehre und aus der Aehre Speise wird, ferner wie aus Speise Chylus, aus dem Chylus Blut, aus dem Blute thierischer Same, aus dem Samen ein Embryo, aus dem Embryo ein Mensch, aus dem Menschen eine Leiche, aus der Leiche Erde, aus der Erde aber wieder Anderes wird, indem aus ihrem Schoosse alle natürlichen Dinge hervorgehen. Darum muss denn also eine erste Materie sein, welche an sich nicht Erde, nicht Leiche, nicht Mensch, u. dgl. ist, woraus aber all diess werden kann. Sie ist somit allem Werden vorausgesetzt, und eben weil sie dieses ist, kann sie nicht selbst geworden sein; sie ist als die passive Möglichkeit aller Dinge ungezeugt, unentstanden, ewig [3]). Allerdings ist sie durch die Sinne nicht wahrnehmbar, weil wir sie immer nur unter besondern Formen wirklich finden; sie ist daher auch nicht als etwas Sinnliches oder Körperliches zu fassen, sondern kann nur durch den Verstand erkannt werden. Aber sie ist die nothwendige Voraussetzung alles Werdens und aller Wirklichkeit.

Haben wir nun aber die Materie als jene Substanz anzusehen, welche allen Formen zu Grunde liegt und in alle Formen ausgestaltet werden kann, so müssen wir sie auch in ihrem Ansichsein als rein formlos denken. Und ist sie absolut formlos, so kann in ihr selbst keine Verschiedenheit obwalten, d. h. die Materie ist dieselbe für alle Dinge, mögen dieselben der Wirklichkeit nach wie immer verschieden von einander sein. Die Materie ist eine schlechterdings einheitliche und gleichförmige in allen Dingen. Und zwar darf diese einheitliche Materie nicht blos auf die körperlichen Dinge beschränkt bleiben, sondern sie kommt ebenso gut auch den geistigen Wesen zu. Die Theorie Avicebrons ist die allein berechtigte [4]). In der That, auch in der intelli-

1) De la causa, p. 251 sqq. Vgl. *Rixner,* a. a. O. S. 71. S. 79 f.
2) Ebds. S. 88. — 3) Ebds. S. 75 f. S. 88. — 4) Ebds. S. 98 ff.

gibeln Welt gibt es eine Vielheit und Verschiedenheit der Species. Folglich muss auch in dieser intelligibeln Welt ausser den Eigenthümlichkeiten und Unterschieden derselben ein gemeinsames Wesen sein, welches als die Materie sich darstellt, an welcher die formalen Eigenthümlichkeiten und Unterschiede vorkommen [1]). Selbst die heilige Schrift leitet uns auf diesen Gedanken hin. „Bete mich nicht an," sagt der Engel in der Apokalypse (19, 10.) zum Apostel Johannes; „denn ich bin dein Bruder!" Wenn nun der Engel, ein geistiges Wesen, sich einen Bruder des Menschen nennt, so behauptet er ja, dass Menschen und Engel, abgesehen von ihrem formellen Unterschiede, in der Wesenheit desselben Substrats übereinkommen [2]). Die Materie ist somit Eine; nicht blos in den körperlichen, sondern auch in den geistigen Wesen, und beide Wesen unterscheiden sich nur dadurch von einander, dass die Materie in den einen räumliche Dimensionen erhält, und so zur Körperlichkeit contrahirt ist, in den andern nicht. In der geistigen Welt ist die Materie immer in der Form selbst; in der körperlichen Welt dagegen bestehen Materie und Form stets aussereinander; in der geistigen Welt ist und hat die Materie auf einmal, für immer und zugleich Alles, was sie sein und haben kann; in der körperlichen Welt dagegen ist und erhält sie nie auf einmal, sondern nur zu verschiedenen Zeiten und nacheinander Alles, was sie werden und erhalten kann [3]).

Das zweite Grundprincip alles Seins ist die Form. Die Form ist der Actus substantialis, durch welchen die Materie zum wirklichen Sein erhoben wird. Man kann verschiedene Formen unterscheiden, nämlich die elementarische Form und die Form der gemischten Körper, welche ein Ganzes informirt, über dasselbe sich ausbreitet und in demselben sich erschöpft. Dann die vegetabilische und animalische Form, welche zwar auch ein Ganzes actuirt und sich durch Mittheilung erschöpft, aber sich weder verbreitet durch die Theile, noch ihre Thätigkeit in allen Theilen des Körpers gleichmässig äussert. Endlich die intellectuelle Form, welche ein Ganzes informirt, aber sich weder durch Mittheilung erschöpft, noch sich durch die Theile ausbreitet [4]). Jede dieser Formen ist etwas an sich Allgemeines, fähig, in unzählbaren besondern Individuen wirklich zu sein und zur Herstellung ihrer Substanz zu concurriren. Ihre Contraction zu Einem bestimmten Individuum ist bedingt durch die Materie. Durch die Materie wird die an sich allgemeine Form auf Ein bestimmtes Individuum zusammengezogen und verwirklicht sich so in demselben auf individuelle Weise. Umgekehrt wird aber auch die Materie, welche an sich gleichgiltig gegen alle Formen ist, durch die Form auf eine einzige individuelle Bestimmtheit beschränkt.

1) Ebd. S. 101. — 2) Ebds. S. 100. — 3) Ebds. S. 103 f. De la causa, p. 269—273. — 4) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 58 f.

Und so sind Form und Materie zugleich, indem sie sich gegenseitig Ursache der Bestimmung und Beschränkung sind, die immanenten Principien der Individualität der Dinge [1]).

Aber gleichwie alle besondere Materie in den individuellen Dingen auf Eine Urmaterie zurückgeführt werden muss, welche in allen Dingen in verschiedener Weise hervortritt, so verhält es sich auch mit den besondern Formen. Die Materie empfängt ja die Formen nicht von Aussen, sondern sie werden vielmehr aus dem Innern derselben herausgeboren [2]). Von Innen heraus bildet die Natur aus dem Samen oder der Wurzel den Stamm, aus dem Innern des Stammes sendet sie die Aeste hervor, aus den Aesten bildet sie die Zweige, aus diesen die Knospen, aus den Knospen endlich webt, formt und bildet sie Blätter, Blüten und Früchte. Auf dieselbe Weise bildet sie des thierischen Leibes äussere Gliedmassen, von dem ersten Samen und dem Mittelpunkte des Herzens anfangend, und führt wieder ihre Fäden von den äussern Enden auf ihren Anfangspunkt zurück [3]). Bildet sich aber Alles aus dem Innern der Materie heraus, so folgt daraus nothwendig, dass der ersten Materie auch eine erste Urform entspricht, welche in der Materie und durch dieselbe sich darlebt, indem sie als Actus substantialis der Materie diese von Innen heraus zu den verschiedenen Dingen gestaltet, welche uns in der Wirklichkeit gegenübertreten. Zu dieser Urform verhalten sich dann die verschiedenen besondern Formen nur als verschiedene Offenbarungs- und Erscheinungsweisen derselben; die Urform, aus welcher diese besondern stets wechselnden Formen hervorgehen, ist die Substanz, die Einheit, gegen welche gehalten die besondern, wechselnden Formen blos Accidentien, blos vorübergehende Weisen sind, in welchen die Eine Urform sich darlebt [4]).

Verhält sich aber das also, dann sehen wir leicht, dass die Eine Urform alles Seins nich blos Formal-, sondern auch wirkende Ursache aller Dinge ist. Denn sie ist es ja, welche von Innen heraus alle besondern Formen in der Materie und an derselben auswirkt; sie gibt somit den Dingen nicht blos die Form, sondern sie gestaltet dieselben auch von Innen heraus zu jener Wirklichkeit aus, welche ihre besondern Formen mit sich bringen. Sie ist also nicht blos Princip, sondern auch Ursache alles Seins, weil sie nicht blos ein constituirender Bestandtheil der gesammten Wirklichkeit ist, sondern die Dinge auch durch ihre Thätigkeit hervorbringt [5]). Doch eine wirkende Ursache kann wiederum nur unter der Bedingung Formen in und an einer Materie ausgestalten, wenn sie vernünftig ist. Denn diese formenwirkende Thätigkeit ist ihrem Wesen nach eine künstlerische Thätigkeit, und eine solche ist nur in einem vernünftigen Subjecte möglich. Daraus folgt, dass wir die Urform als eine vernünftig wirkende Kraft denken müssen.

1) Ebds. S. 60 f. — 2) Ebds. S. 107. — 3) Ebds. S. 43. — 4) Ebds. S. 59. S. 132. — 5) Ebds. S. 46. vgl. S. 40.



Und so kommen wir auf den Begriff eines allgemeinen Verstandes, welcher alle besondern Formen der Idee nach in sich enthält. Wie also die Urform zugleich wirkende Ursache aller Dinge ist, so ist sie auch der allgemeine Verstand der Welt, und ihre Thätigkeit besteht in dieser Richtung darin, dass sie Alles, was der Idee nach in ihr als dem allgemeinen Verstande sich vorfindet, von Innen heraus in der Materie und an derselben zur Wirklichkeit ausgestaltet und zur Erscheinung bringt. Und in so ferne kann man die Frage, welches die allwirkende Ursache sei, auch so beantworten, dass man als diese Ursache den allgemeinen Verstand bezeichnet. Er ist äussere Ursache, in so ferne er ausser seinen besondern Producten und keineswegs ein Theil derselben ist; er ist aber auch innere Ursache, in so ferne er auf die Materie nicht von Aussen, sondern als deren Actus von ihrem Innern heraus wirkt [1]).

Und damit ist uns denn nun zugleich auch die Endursache alles Seins gegeben. Dass eine solche Endursache vorhanden sein müsse, ist klar; denn wie die Kunst, so wirkt auch die Natur nicht ohne Zweck. Die Zwecke der Kunst und der Natur laufen aber alle auf die Form hinaus, welche hervorgebracht werden soll. Der Künstler bringt die Form hervor, welche in seinem Geiste liegt; der allgemeine Verstand kann gleichfalls nur darauf ausgehen, alle Formen, welche er in sich trägt, zur Wirklichkeit zu bringen. So ist die Endursache des Seins die Vollkommenheit des Alls, welche darin besteht, dass an verschiedenen Theilen und Massen der Materie alle möglichen Formen verwirklicht werden, an welchem Endzwecke sich der allgemeine Verstand so sehr ergötzt und gefällt, dass er nimmer ermüdet, alle Arten von Formen aus dem Schoosse der Materie hervorrufen [2]).

§. 28.

Aus den bisher entwickelten Prämissen ergibt sich nun von selbst der Grundbegriff, von welchem das ganze System Bruno's durchdrungen und getragen wird, und welcher den Mittelpunkt seiner ganzen Philosophie bildet. Es ist der Begriff der *Weltseele.* Die Urform verhält sich nämlich zum Ganzen der Welt als dessen Seele. Denn wie die menschliche Seele im Leibe das innerlich bildende und gestaltende Princip ist, so ist es auch die Urform, in so fern sie als wirkende Ursache betrachtet wird, im Ganzen der Welt. Und wie die menschliche Seele, obgleich sie in dem Leibe ist und demselben ihre Form innerlich einbildet, dennoch vom Leibe selbst verschieden ist, so bildet auch die Urform als wirkende Ursache die in ihrem Verstande gelegenen Formen den Dingen der Welt innerlich ein und bleibt doch von denselben als einheitliche Urform verschieden [3]).

1) Ebds. S. 41 ff. S. 61. — 2) Ebds. S. 45. — 3) Ebds. S. 55 f. — De la causa, p. 235 sqq.



Und so müssen wir denn als Mittelpunkt und Lebensgrund des ganzen Universums eine Weltseele annehmen, deren Hauptkraft der allgemeine Verstand ist, und welche eben deshalb nach vernünftigen Zwecken und Gesetzen wirksam ist. Sie ist die allgemeine Form der Welt, nicht jedoch in dem Sinne, dass sie blos als die allgemeine Einheit jener Formen, welche in der Welt verwirklicht sind, zu betrachten wäre, darüber hinaus aber kein transcendentes Sein mehr besässe; sondern sie ist die allgemeine Form nur in dem Sinne, dass sie alle besondern Formen in ihrem Verstande trägt, und als wirkende Ursache dieselben in der Welt zur Darstellung und Erscheinung bringt [1]). Sie ist die natura naturans, im Gegensatze zur Welt als der natura naturata. Die Weltseele verhält sich zur Welt in ähnlicher Weise, wie der Schiffer zum Schiffe. Denn wie dieser, als Beweger und Lenker des Schiffes gefasst, nicht als ein Theil desselben gedacht werden kann, wohl aber in so fern er mit dem Schiffe zugleich bewegt wird: so ist auch die Weltseele, in so fern sie die Welt regiert und leitet, nicht ein Theil derselben, sondern verhält sich zu ihr als Ursache; in wie fern sie dagegen das All belebt und informirt, muss sie als ein Theil des Weltalls, nämlich als das ihm immanente formale Princip gedacht werden [2]). Sie ist ganz im ganzen und ganz in allen Theilen des Weltalls gegenwärtig, weil sie eben die einfache, unausgedehnte Urform des Ganzen und seiner Theile ist [3]).

Aber nun frägt es sich weiter, welches denn des Nähern das Verhältniss sei, in welchem diese Weltseele zur allgemeinen Materie stehe. Dass sie als die Urform des Alls von der Materie als der Urpotenz desselben Alls unterschieden werden müsse, ist klar: aber es frägt sich, ob dieser Unterschied auch als ein realer, als eine Substanzverschiedenheit zu fassen sei. Diese Frage negirt Bruno, und diese Negation ist entscheidend für den ganzen wesentlichen Charakter seines Systems. Die Form, sagt er, ist das Wirkenkönnen, der active Grund der Möglichkeit; die Materie dagegen ist das Werdenkönnen, der passive Grund der Möglichkeit; beide sind ewig und beide impliciren sich gegenseitig, in so fern ein Wirkenkönnen ohne Werdenkönnen und ein Werdenkönnen ohne Wirkenkönnen nicht denkbar ist. Daraus folgt, dass beide, die active und die passive Potenz, zuletzt dem Sein nach in Eins zusammenfallen [4]). Die Weltseele ist somit zugleich das thätige und leidende Princip, der Grund, welcher Alles wirkt, und der Grund, welcher Alles wird. Die Entwicklung des Universums zu seiner vollen Form und Gestalt ist nur die Entfaltung der Weltseele selbst nach dem bildsamen Substrat,

1) De la causa, ll. cc. — 2) Ib. p. 238. Cosi l'anima del universo, in quanto che anima ed informa, viene ad essere parte intrinseca e formale di quello; ma come che dirizza e governa, non è parte, non a ragione di principio, ma di causa.
3) Bei *Rixner,* a. a. O. S. 123 f. — 4) Ebds. S. 87 f. S. 91. S. 105. De la causa, p. 261.

welches die eine Seite ihres Wesens bildet. Sie entfaltet sich selbst zum Universum [1]). Eben deshalb ist aber auch die Materie nicht als ein todtes Etwas zu betrachten, dessen sich die Weltseele erst bemächtigen müsste, um es zu gestalten. Vielmehr ist sie zu denken als die schwangere Mutter aller Formen, welche aus ihr durch ihre eigene immanente Kraft heraus geboren werden. Die Materie verlangt nicht nach der Form als nach etwas Aeusserem, wie die Peripatetiker sagen, sondern sie trägt, wie Averroes richtig bemerkte, alle Formen der Potenz nach in sich, und sie werden dann aus der Potenz der Materie durch ihre eigene Wirksamkeit heraus gezogen. Umgekehrt vielmehr verlangt die Form nach der Materie, in so fern sie aus der Potenz in die Wirklichkeit herauszutreten sucht [2]). So wohnt die bewegende Kraft der Materie selbst bei; die formale und wirkende Ursache ist Eins mit derselben. Die Natur ist nichts anderes, als die Materie selbst in ihrer erzeugenden Kraft.

Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, dass die Welt, das Universum, im vollsten Sinne dieses Wortes eine substantielle Einheit sei. Die Materie ist Eine in allen Dingen; die Form ist als Urform, welche alle besondern Formen in ihrem Schoosse trägt, gleichfalls nur Eine; und diese beiden Einheiten fallen endlich zuletzt in Eine Einheit zusammen, weil Materie und Form der Substanz nach sich nicht unterscheiden, sondern Eins sind in der Weltseele. Eins ist daher Alles, und Alles ist Eins [3]). Es gibt keine Vielheit von verschiedenen Substanzen; alle Dinge sind in ihrer Gesammtheit nur Eine Substanz, welche in einer Vielheit von verschiedenen Formen hervortritt, woraus der Schein einer Vielheit und substantiellen Verschiedenheit von Dingen entsteht [4]). Dasjenige, was den Unterschied zwischen den Dingen begründet, ist nur die Verschiedenheit der Erscheinungsweise, der Accidentien, der Qualitäten, unter welchen die Eine Substanz auftritt und sich offenbart. Alle einzelnen Wesen sind nicht eigentlich Substanzen, sondern nur Bestimmungen an der Einen Substanz, Erscheinungsweisen derselben [5]). Wer also z. B. einen einzelnen Menschen als einzelnen erfasst, erfasst nicht eine besondere Substanz, sondern nur die eine Substanz in einer besondern Darstellung und in einem

---

1) Ib. p. 251 sqq. p. 261. p. 278. — 2) Bei *Rixner* S. 116. S. 109. De la causa, p. 274. — 3) Bei *Rixner* S. 91. De la causa, p. 264. p. 280. — 4) Ib. p. 242. p. 283 sq.

5) Ib. p. 284 sq. Tutto quello, che fa diversita di generi, di specie, differenzi, proprietadi, tutto, che consiste ne la generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza d'ente e d'essere, il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono. E quello, che fa moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso, ed è ne la superficie de la cosa. p. 288.

besondern Unterschiede; denn gleichwie die eine Menschheit in vermehrter Vielheit von menschlichen Individuen, die eine Thierheit in vermehrter Vielheit von thierischen Arten, und so auch das eine Leben oder die eine Leiblichkeit in vermehrter Vielheit von Gattungen, Arten und Individuen dargestellt erscheint, in wie fern das substantielle Eins unter gewissen Accidentien einer besondern Individualität, Art oder Gattung gesetzt ist: auf gleiche Weise entsteht durch gewisse Accidentien die scheinbare Vervielfachung der Wesenheit, Wahrheit, Einheit, während doch nur Ein Wesen, Ein Wahres, ein einziges höchstes Eins ist und sein kann[1]). So ist denn auch alles Entstehen und Vergehen nur eine Veränderung der Erscheinungsweise, eine Alteration, unter welcher die Substanz stets dieselbe bleibt[2]). Nur die äussern Formen entstehen, verändern sich und vergehen; die Substanz selbst steht über und ausser diesem Processe[3]). Es ist daher auch im strengen Sinne wahr, dass Alles in Allem sei, obgleich nicht Alles in Jedem auf alle Weise, und gänzlich, d. i. als Alles enthalten ist, sondern in Jedem nur in einer der Qualität desselben entsprechenden Weise[4]). Aber eben weil Alles in Allem ist, so ist eigentlich nichts in seiner Individualität beschränkt, sondern Alles trägt den Samen aller Dinge in sich und hat das Vermögen, Alles zu werden. Nichts ist von so besonderer Art, dass es nicht auch das andere sein könnte, und im Wechsel der Zeit nimmt es auch alle Formen wirklich an[5]).

Wie aber die allgemeine Weltseele in ihrer substantiellen Einheit mit der Materie die Einheit der Welt bedingt, so ist sie auch der Grund eines allgemeinen Lebens, welches alle Dinge durchdringt. Die Welt ist durch die Weltseele ein lebendes Wesen, und dieses Leben, welches sie selbst lebt, muss in Folge der Einheit der Weltsubstanz auch allen besondern Dingen der Welt sich mittheilen. Darum sind alle Dinge, selbst die auf der untersten Stufe des Seins stehenden, belebt, da sie ja nur bestimmte Erscheinungsweisen der Einen lebenden Substanz, der Weltseele sind[6]). Von den Gestirnen bis herab zu den Steinen lebt Alles, weil Alles von Innen heraus sich bildet und in beständiger Verwandlung ist. „Wie klein Etwas auch sein möge, so regt sich doch Leben in ihm, wenn auch nicht der Wirklichkeit, so doch der Substanz nach[7]). Das Glas, der Tisch tragen in sich

---

1) Bei *Rixner,* a. a. O. S. 132. — 2) De la causa, p. 283. Ogni produzione, di qual si voglia sorte ch'ella sia, è un alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima, perchè non è che una, uno ente divino, immortale

3) Ib. p. 283. p. 242. Dunque le forme esteriori soli si cangiano, e si annullano ancora, perchè non sono cose, non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze.

4) Bei *Rixner,* a. a. O. S. 122. — 5) La cena delle ceneri, p. 166. p. 191. — 6) De la causa, p. 289 sqq. — 7) Ib. p. 241. Tutte le cose hanno in se anima, hanno vita, secondo la sostanza, e non secondo l'atto et operatione.

Lebenskeime, wenn auch nicht als Tisch oder Glas, so doch als zusammengesetzt aus natürlichen Materien, welche nur die Gelegenheit erwarten, ihre Kräfte auszubreiten, um zum Leben der Pflanze oder des Thieres sich zu entwickeln [1]). Und das Leben selbst ist in den einzelnen Dingen dadurch bedingt, dass sie andere Dinge an sich heranziehen, ordnen und verarbeiten, sie gleichsam ihrem Dienste unterwerfen. Es ist ein Wechsel der Herrschaft und Dienstbarkeit, in welchem die Dinge die Materie ihres Leibes sich aneignen und wieder andern Dingen als Materie ihres Leibes sich unterwerfen [2])." Die Auflösung, der Tod, ist das Entstehen, die Geburt des Andern, und umgekehrt [3]). Alles in der Welt bewegt sich in diesen Gegensätzen des Leidens und Thuns, der Zwietracht und Eintracht, des Hasses und der Liebe, und dieser stete Wechsel des einen mit dem andern hält Alles zusammen [4]).

Obgleich jedoch die Eine Weltseele in allen Dingen der Welt sich offenbart, und Alles, was wir in der Welt wahrnehmen, nur auf einer verschiedenen Erscheinungsweise der Einen Weltseele beruht: so darf man deshalb, wie schon erwähnt, doch nicht annehmen, dass die Weltseele in dem Ganzen der Welt aufgehe und über diesem Ganzen kein transcendentes Sein mehr habe. Vielmehr bleibt die Weltseele in ihrem Ansichsein stets erhaben über den besondern Erscheinungen, in welchen sie sich offenbart. Wie sie *in* Allem ist, so ist sie doch zugleich wiederum *über* Allem [5]). Die Einheit der Welt, welche sich in der Weltseele darstellt, ist ja nicht eine blos begriffliche, sondern vielmehr eine reale und lebendige; daher ist das Eins Alles und zugleich über Allem.

§. 29.

Dieser Lehrsatz nun, welchen wir wohl festhalten müssen, vermittelt uns den Uebergang zur Lehre Bruno's von Gott. Wir haben bereits früher gehört, dass er die Lehre von einem von der Welt der Substanz nach verschiedenen, absolut transcendenten Gotte dem Glauben überweist. Für die Philosophie gebe es einen solchen Gott nicht. Was von dieser Ueberweisung der absoluten Ueberweltlichkeit Gottes an den Glauben im Sinne Bruno's zu halten sei, kann nach der Stellung, welche er dem christlichen Glauben gegenüber eingenommen hatte, nicht zweifelhaft sein. Wie ihm der christliche Glaube überhaupt Nichts gilt, so wird es wohl auch mit jener durch den Glauben gewährleisteten Lehre von der Ueberweltlichkeit Gottes sich verhalten. Sei dem, wie ihm wolle: für die *Philosophie* fällt nach Bruno der Begriff Gottes mit dem Begriff der Weltseele zusammen, in so ferne

1) Bei *Bixner*, a. a. O. S. 53 f. — 2) La cena etc. p. 191. De triplici min. p. 18. — 3) Bei *Bixner*, a. a. O. S. 135. — 4) Summa termin. met. p. 496 sq. De la causa, p. 291. De l'infinito, p. 66. — 5) Bei *Bixner*, a. a. O. S. 120.



diese nach ihrem Ansichsein genommen wird, nach welchem sie, wie wir wissen, eine gewisse Transcendenz über den weltlichen Besonderheiten in Anspruch nimmt. Nur unter dieser Voraussetzung finden die Bestimmungen, welche Bruno über den Gottesbegriff gibt, ihre ausreichende Erklärung, nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt die Gottesidee in seinem Systeme eine Stelle finden. Die Transcendenz Gottes über der Welt ist somit nach Bruno nur eine relative; der Substanz nach sind Gott und Welt Eins.

So ist denn Gott als die Weltseele die Einheit aller Gegensätze, die Complication aller Dinge [1]). Für ihn gibt es weder eine positive, noch eine negative Benennung, welche sein wahres Wesen ausdrücken könnte. In ihm ist Erkennendes, Erkennen und Erkanntes Eins [2]). Er ist ein immaterielles Sein; jedoch nicht in dem Sinne, als wäre die Materie von seinem Sein gänzlich ausgeschlossen. Denn die Materie ist gleichfalls ein göttliches Sein, in wie fern nämlich Alles aus dem göttlichen Sein wird, nicht in wie fern es Alles wirkt. So hat wahrscheinlich auch David von Dinanto seine Lehre verstanden, und er war damit im Rechte [3]). Selbst dem Allwirkenden ist es ja unmöglich, alles Mögliche zu wirken, wenn nicht Etwas vorhanden ist, was Alles werden kann — die Materie [4]). Gott ist der Grund, welcher Alles wirkt, und der Grund, welcher Alles wird [5]). Nur dadurch unterscheidet sich Gott als solcher von den weltlichen Dingen, dass in ihm Form und Materie, Wirklichkeit und Möglichkeit absolut eins und dasselbe sind, und nur in dieser Hinsicht kann er ein immaterielles Wesen genannt werden. Gott ist Alles, was sein kann, wirklich; die weltlichen Dinge in ihrer Besonderheit sind diess nicht: und darin allein besteht der Unterschied zwischen beiden [6]). So ist Gott die allgemeine Substanz, durch welche Alles ist, die Wesenheit aller Wesenheiten, die Form aller Formen; er ist die Wahrheit, durch welche alles Wahre wahr; derjenige, an dessen Wahrheit Alles in der Reihenfolge der Dinge mehr oder weniger Theil hat; er ist die Ursache aller Ursachen, der Grund aller Gründe; er ist der Seiende schlechthin, in welchem Alles, was in der Natur der Dinge auseinander, getrennt oder unterschieden ist, Eins ist und dasselbe, die Einheit selbst, die Identität selbst; er ist die unendliche Monas, welche Alles, was Zahlen enthält, in Einfachheit beschliesst; er ist die eine und einfache Unendlichkeit [7]).

Ist aber Gott die Einheit von Materie und Form, von Möglichkeit und Wirklichkeit, und ist er in dieser seiner Eigenschaft die absolute Complication aller Dinge, so ist die Weltschöpfung nichts anderes, als die Explication dessen, was in der göttlichen Einheit complicirt

1) De la causa, p. 284 sq. — 2) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 180 f. — 3) Ebds. S. 116. De la causa, p. 279. — 4) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 71. — 5) Ebds. S. 90. — 6) Ebds. S. 88. — 7) Summa term. met. p. 421 sqq.



ist. Gott als die Weltseele entwickelt aus sich dasjenige, was in ihm nach Form und Materie als möglich angelegt ist, heraus zur Wirklichkeit. Dadurch entsteht das Universum mit all dem, was in ihm enthalten ist, so aber, dass die göttliche Einheit nicht im Universum sich verliert, sondern vielmehr als lebendige Einheit, als Weltseele stets hinter und über der Vielheit der Dinge stehen bleibt. Was Gott ist, das ist auch die Welt; nur die Seinsweise ist verschieden: Gott ist Alles complicite; die Welt ist Alles explicite; Gott ist Alles zumal; die Welt ist Alles im nacheinander, in so ferne sie im Laufe der Zeiten Alles wird, was möglich ist [1]).

Verhält es sich aber also, dann ist die Hervorbringung der Welt von Seite Gottes nicht als ein freier Act zu denken. Die Weltschöpfung ist eine nothwendige. In Gott, lehrt Bruno, können wir keine zufällige Thätigkeit annehmen, Alles, was in Gott ist, ist nothwendig [2]). Es gibt in ihm keinen zufälligen Willensentschluss; was sein Wille will, das will er nothwendig, ewig und unveränderlich. Willensfreiheit würde in Gott eine Veränderlichkeit mit sich führen: was nicht zulässig ist. Freiheit und Nothwendigkeit sind in dem göttlichen Willen eins und dasselbe [3]). Daher ist das Wollen Gottes nicht blos ein nothwendiges, sondern es ist die Nothwendigkeit selbst. Was mithin Gott hervorbringt, das bringt er nothwendig hervor [4]). Gottes Macht kann nicht müssig sein, sie *muss* sich bethätigen; Gottes Güte kann nicht neidisch sich verschliessen, sie *muss* sich mittheilen; darum *muss* die Welt als Wirkung der göttlichen Macht und Güte in's Dasein treten; Gott kann ohne die Welt nicht gedacht werden [5]). Und ebenso ist auch keine andere Welt möglich, als diejenige, welche thatsächlich existirt. Gott kann nicht anders sein, als er wirklich ist; er kann daher auch nichts anderes können, als er wirklich kann, nichts anderes wollen, als er wirklich will. Und wenn dieses, dann kann er auch nichts anderes hervorbringen, als er wirklich hervorbringt: mit

---

1) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 126. S. 88. — 2) Ebds. S. 86. — 3) Ebds. S. 152.

4) De immenso et innumerab. l. 1. c. 11. Divina essentia est infinita. Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi sequitur operandi modus. Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse vel diversitas intrinsece. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse est ipsa veritas. Consequenter Dei voluntas est super omnia ideoque frustrari non potest, neque per se ipsam, neque per aliud. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat; sed potius, imo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit.

5) Bei *Rixner,* a. a. O. S. 150.

andern Worten: eine andere Welt, als die thatsächlich existirende, ist nicht möglich [1]).

Hiemit ist denn nun von selbst auch die Nothwendigkeit der Geschicke gegeben, welcher die ganze Weltordnung wegen der Nothwendigkeit ihres Princips unterworfen ist [2]). Aber diese Nothwendigkeit hebt die menschliche Freiheit, die Freiheit der Selbstbestimmung nicht auf. Schon die alten Philosophen haben, obgleich sie ein nothwendiges Verhältniss Gottes zur Welt annahmen, doch daraus keine subjective Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen gefolgert, weil sie die menschliche Freiheit mit der Nothwendigkeit der Weltordnung gar wohl zu vereinbaren wussten. Allerdings, das rohe und ungebildete Volk ist nicht im Stande, beide Gegensätze zu vereinbaren; es schliesst von der Nothwendigkeit der göttlichen Thätigkeit sogleich auch auf die Nothwendigkeit des menschlichen Handelns. Eben deshalb darf man die Lehre von der Nothwendigkeit der Weltschöpfung keineswegs auf die Kanzel bringen, noch auch sie dem Volke überhaupt mittheilen, weil sie in den Händen des Volkes zu den grössten Aergernissen führen würde. Sie ist auf den Kreis der weisen Männer beschränkt und muss auf denselben beschränkt bleiben [3]).

Das Universum ist aber nicht blos nothwendig, sondern es ist auch unendlich. Das Universum ist ja nur die Explication der unendlichen göttlichen Einheit, und ist von der letztern der Substanz nach nicht verschieden: es muss also ebenso unendlich sein, wie Gott selbst. Und in der That, die Macht und Thätigkeit Gottes ist eine unendliche; als solche können wir sie aber nicht denken, wenn sie nicht auch eine unendliche Wirkung hat. Ebenso ist die göttliche Güte eine unendliche, und es ist daher gar kein Grund zu denken warum die unendliche Güte sich mit einer endlichen Wirkung begnügen und nicht vielmehr in der Welt ein unendlich Gutes hervorbringen sollte. Einer unendlichen Güte entspricht auch ein unendlich Gutes [4]).

Doch ist die Unendlichkeit des Universums von der Unendlichkeit Gottes verschieden, und zwar wie die Explication von der Complication [5]). Die Unendlichkeit des Universums besteht nämlich darin, dass es keine Grenzen, keinen Rand hat, wodurch seine Ausdehnung umschrieben wäre, dass es in dieser seiner unbegrenzten Ausdehnung unzählige, unendlich viele Weltsysteme, unzählig viele Gestirne oder Weltkörper in sich fasst, und dass endlich die Dauer seiner Umläufe und Entwicklungen keinen Anfang und kein Ende kennt [6]). Halten wir daher diese Begriffsbestimmung fest, so ergeben

---

1) Ebds. S. 151. De l'infinito, p. 6 sqq p. 24 sqq. — 2) Spaccio, p. 124 sq. — 3) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 153 f. — 4) Ebds. S. 151 f. De l'infinito, p. 6—26. — 5) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 150 f. — 6) Ebds. S. 147.

sich die unterscheidenden Merkmale zwischen der göttlichen Unendlichkeit und der Unendlichkeit des Universums von selbst. Gott ist schlechterdings und in jeder Beziehung unendlich; das Universum dagegen ist nur als Ganzes unendlich, nicht aber nach seinen Theilen, weil jeder Theil desselben, den wir erfassen mögen, endlich ist, und auch jede der unzählig vielen Welten, die es enthält, gleichfalls endlich ist [1]). Gott ist ferner Alles, was sein kann, wirklich; in ihm sind Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Weise ein und dasselbe. Die Welt dagegen ist zwar gleichfalls Alles, was sein kann, in so ferne sie alle Formen und alle Materie in sich schliesst; aber sie ist nicht Alles, was sein kann, durch alle ihre Theile; denn jeder dieser Theile ist nicht Alles, was sein kann, und jeder kann anders sein, als er ist. Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form sind hier nicht schlechterdings ein und dasselbe. Ebenso ist das Universum Alles, was sein kann, nicht zumal, wie Gott, sondern es wird nur Alles im Flusse der Zeit. So ist die Unendlichkeit der Welt eigentlich nur das Abbild der göttlichen Unendlichkeit, und gegen die göttliche Unendlichkeit gehalten ist sie nur ein Schatten derselben, weil eben alle Vollkommenheit, alles mögliche Sein, der Welt nur in entfalteter und zerstreuter Weise zukommt [2]).

Wie endlich das Universum unendlich ist, so ist es auch unbeweglich. Dagegen sind die in dem Universum befindlichen Weltkörper beweglich. Und zwar erhalten sie ihre Bewegung nicht von Aussen, etwa von dem „ersten Beweger“ des Aristoteles, sondern sie bewegen sich selbst durch ein inneres Princip des Lebens und der Bewegung, welches wir ihre Seele nennen [3]). Man hat nämlich in den Dingen zwei Principien des Lebens und der Bewegung zu unterscheiden: ein end-

---

1) De l'infinito, p. 25. Jo dico l'universo tutto infinito, perche non a margine, termine, nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perche ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. — Jo dico dio tutto infinito, perche da se esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico dio totalmente infinito, perche tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente.

2) De la causa, p. 261 sq. L'universo, ch' è il grande simulacro, la grande imagine, e l'unigenita natura, è ancor esso (come dio) tutto quel, che puo essere per le medesime specie e nombri principali, e continenza di tutta la materia, a la quale non si aggiunge, e de la quale non si manca di tutta et unica forma. Ma non è gia tutto quel, che puo essere per le medesime differenze, modi, proprietà ed individui; però non è altro, che un ombra del primo atto e prima potenza; e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quello, che puo essere, secondo un modo esplicato, disperso e distinto: il principio suo è unitamente ed indifferentamente, perche tutto è tutto ed il medesimo semplicissamente senza differenza e distinzione.

3) Bei *Rixner*, a. a. O. S. 155.



liches, nämlich die besondere Seele in jedem endlichen Subjecte, und ein unendliches, nämlich die allgemeine Weltseele, welche als die Seele der Seelen anzusehen ist, und folglich ganz im Ganzen des Universums ist. Dieses letztere Princip nun bewegt nicht nach und nach, sondern augenblicklich, und daher ist auch die Bewegung, welche daraus hervorgeht, die absolut grösste; ihre Geschwindigkeit ist unendlich gross. Aber das unendlich Grosse fällt mit dem unendlich Kleinen zusammen; d. h. die absolut grösste Geschwindigkeit ist gleich der Ruhe. Durch die Weltseele wird somit weder in dem Universum als Ganzem, noch auch in den einzelnen Theilen des Universums eine successive Bewegung hervorgebracht. Dagegen geht von den besondern Lebensprincipien der Körper nur eine successive Bewegung aus, weil die Bewegung, welche sie bedingen, nicht die absolut grösste sein kann. Und daher kommt es, dass, obgleich das Universum als Ganzes unbeweglich ist, doch die einzelnen Theile desselben beweglich sind [1]).

Das allgemeine Lebenselement des Universums ist der Aether. Er ist ein unendlicher, grenzenloser Ocean, in welchem Alles, was Leben hat, sich regt und bewegt, die zahllosen Sonnen und Erden, die wir theils sinnlich wahrnehmen, theils erschliessen. Das Weltall besteht demnach aus jenem unendlichen ätherischen Raume und den zahllosen darin sich bewegenden Körpern. Der Himmel besteht nicht, wie Aristoteles meint, aus festen crystallenen Gewölben, in welchen die Sterne wie eingezapft stecken, sondern die ganze ätherische Region ist ein flüssiges, ungetheiltes Continuum, in welchem jeder Stern durch eigenes Leben sich frei um sein eigenes Centrum und um seine eigene Sonne bewegt [2]). Die Erde ist nicht Mittelpunkt der Welt; weil unendlich, hat das Universum überhaupt keinen bestimmten Mittelpunkt; die Erde ist ein Stern, wie jeder andere, und bewegt sich um die Sonne. Es ist wahrscheinlich, dass auch die übrigen Sterne ausser der Erde bewohnt seien. Was aber die Zusammensetzung der Himmelskörper betrifft, so bilden die Elemente der Erde durch ihren Zusammenfluss nicht blos diese Weltkugel, sondern auch jede andere; denn sie stehen in steter Wechselwirkung und gehen in einander über; eines ist im andern enthalten, eines mit dem andern vermischt, und die Verschiedenheit der Weltkugeln, wovon die einen feurig sind, wie die Sonnen, die andern feucht, wie Mond und Erde, rührt nicht daher, dass sie nur aus einem einfachen Elemente beständen, sondern daher, dass in ihnen ein Element über das andere vorherrscht [3]). Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Zusammensetzung aller übrigen Körper, und an diese ungleiche Mischung knüpft sich die durchgängige Verschiedenheit aller Dinge, deren nirgend zwei vollkommen gleiche oder über-

1) Ebds. S. 156 f. S. 161. — 2) Ebds. S. 162 f. — 3) Ebds. S. 163 ff.

einstimmende in irgend einer Art angetroffen werden, indem alle dem Grade wie der Zahl nach von einander verschieden sind, wie sie denn auch hinwiederum alle etwas miteinander gemeinschaftlich haben. Die letzten Elemente aller Körper sind untheilbare Atome, und aller Wechsel und alle Veränderung der körperlichen Dinge besteht darin, dass sie von ihren Atomen abgeben und deren andere empfangen [1]). So nehmen sie im Verhältnisse zu einander zu und ab. Die Zerstörung des einen ist, wie bereits früher erwähnt worden, immer zugleich die Entstehung des andern. Das Uebel, welches in der Zerstörung liegt, ist also von der Natur zwar nicht beabsichtigt; aber es kann nicht fehlen; es tritt unwillkürlich hervor im Streite der Lebensgeister [2]). „Es gibt keinen Kreislauf in der Natur, vielmehr wird durch das Werden der Dinge immer Neues erzeugt, damit alles Mögliche werde. Die Zeiten ändern sich und können niemals dasselbe zurückführen [3]).“

Das also ist die Art und Weise, wie Bruno das Universum als Ganzes und das Verhältniss der Theile zum Ganzen auffasst. Wir sehen, das copernikanische Weltsystem ist bei Bruno schon an die Stelle der bisherigen aristotelischen Ansicht von der Bewegung der Himmelskreise getreten. Dass er im Interesse des copernicanischen Systems die aristotelische Ansicht eingehend und weitläufig zu widerlegen sucht, ist natürlich; doch haben seine Argumentationen für unsere Zeit kein Interesse mehr, weswegen wir ihm nicht weiter in dieses Gebiet folgen. Nur das psychologische Thema haben wir noch kurz zu berühren.

§. 30.

Bruno beschäftigt sich wenig mit psychologischen Lehrbestimmungen; nur in so weit geht er auf solche ein, als er darauf durch seine Naturphilosophie geleitet wird. Die menschliche Seele, lehrt er, steht im analogen Verhältnisse zu ihrem Leibe, wie die Weltseele zum Universum. Wie die Weltseele als das formale und thätige Princip das Universum von Innen heraus belebt, erhält, gestaltet und regiert: so ist auch die Seele das formale und thätige Princip des Leibes und gestaltet, erhält, belebt und regiert denselben von Innen heraus. Sie gleicht dem Schiffer auf dem Schiffe, dem Hausvater in der Familie, dem Baumeister eines Gebäudes, nur dass sie in letzterer Beziehung nicht ein von Aussen, sondern ein von Innen heraus wirkender Künstler ist [4]). Wie die Weltseele nicht im Universum aufgeht, sondern als

1) De l'infinito, p. 72. — 2) De gli eroici furori, p. 333. — 3) De la causa, p. 291. Vgl. *Clemens,* a. a. O. S. 24 ff.

4) Spaccio etc. p. 112. La sostanza spirituale è una cosa, un principio efficiente ed informativo d'a dentro, dal quale, per il quale, è circa il quale si fa la composizione, ed è a punto come il nocchiero a la nave, il padre di famiglia in casa, ed un artefice non esterno, ma che da entro fabrica, contempera e con-

Seele stets hinter und über den Erscheinungen steht, so auch die Seele im Körper. Sie ist der wahre Mensch im Menschen, das Göttliche, das Dämonium in demselben [1]).

Das Ziel des Geistes ist das höchste Wesen für den Verstand und das höchste Gut für den Willen. Diess erhellt aus dem Streben des Verstandes und des Willens, welches unbefriedigt bleibt, so lange das Vollkommene noch nicht erreicht ist. Dahin soll also der Mensch streben, dass er die göttliche Einheit, in welcher Alles ruht, in seiner Erkenntniss erreicht. Dann aber soll auch der Wille zur Liebe des höchsten Gutes sich aufraffen, und der Grad dieser Liebe soll sich in dem Masse spannen, dass sie zur „heroischen Liebe" wird. Diese heroische Liebe ist die höchste Tugend. Unter ihrem Einflusse fühlen wir weder Schmerzen, noch Affecte mehr, obgleich wir in der Bewegung der Arbeit verharren [2]). „Da sterben wir dem gewöhnlichen Leben ab, haben die sinnliche Bewegung, in welcher wir sind, überwunden; da leben wir im Reiche des Verstandes das Leben der Götter [3]). Da wird der Jäger nach Wahrheit selbst Gegenstand seiner Jagd; er zieht sich zurück in sich, besinnt sich, dass er die Wahrheit in sich selbst trägt, und schaut in sich die wahre Monade, die Quelle aller Zahl, wenn auch nicht in vollkommenem Lichte, in ihrem Wesen, so doch in ihrem Werden, welches ihr ähnlich und ihr Bild ist [4]). Da werden wir des Einen theilhaftig, in welchem wir leben und sind, welches Alles umfasst und das höchste Gut ist [5])."

Wenn die Geburt des lebenden Wesens nur eine Ausdehnung der Substanz von ihrem Mittelpunkte aus, so ist dagegen der Tod eine Zusammenziehung derselben auf ihren Mittelpunkt [6]). Die Substanz selbst stirbt nicht. Dasselbe gilt auch von der menschlichen Seele. Aber sie wird wieder in einer andern Gestalt, in einem andern Leibe in das irdische Dasein eintreten. Wie nichts in der Welt verloren

---

serva l'edifizio, ed ad esso è l'efficacia di tener uniti i contrari elementi, contempera insieme, come in certa harmonia le discordanti qualita a far e mantener la composizione d'un animale.

1) Ib. p. 112 sqq. — 2) De gli eroici furori, p. 366 sq. Non stima vera e compita virtu di fortezza e constanza quella, che sente e comporta gl' incommodi, ma quella, che non sentendoli li porta; non stima compito amor divino e eroico quella, che sente il sprone, freno o rimorso o pena per altro amore, ma quello, ch' e fatto non a senso de gli altri affetti.

3) Ib. p. 341. Qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale e fantastico, e comminci a vivere intellettualmento, vive vita de' dei.

4) Ib. p. 408. Vede ... la monade ... e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura, che l' è simile, ch' è la sua imagine.

5) De la causa, p. 292. Vgl. *Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 646 ff.

6) De tripl. min. p. 13. Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum.

geht, dafür aber in beständiger Umgestaltung, in beständigem Wechsel begriffen ist, so ist auch die menschliche Seele diesem Wechsel unterworfen. Und gerade die Betrachtung dieser beständigen Veränderlichkeit setzt das Gemüt in die Stimmung, dass kein ungünstiger Zufall durch Schmerz und Furcht es niederbengen, kein Glück durch Vergnügen oder Hoffnung es zu sehr erheben kann. Sie leitet uns zu wahrer Sittlichkeit und Grossmut, zur Verachtung jeder kleinlichen und niedrigen Denkungsart. Wir empfangen die unwandelbare Ueberzeugung, dass Alles gut, für das Gute und zum Guten ist, weil es von dem Guten herrührt[1]).

Schliessen wir hier ab. Wir sehen, Bruno hat in dem Cusanischen System den Boden geebnet gefunden, um auf demselben zum vollendetsten Pantheismus fortzuschreiten. Die Begriffe der Complication aller Dinge in Gott und der Explication derselben in der Welt haben hier ihre Frucht getragen. Die Lehre, dass Gott die absolute, erfüllte Allgemeinheit sei, zu welcher die weltlichen Dinge wie die Besonderheiten sich verhalten, eine Lehre, die wir von den deutschen Mystikern herab in verschiedenen Formen spielen sehen, ist von Bruno *ernst* genommen worden und hat so bei ihm den formalen Pantheismus erzeugt. Wenn Nicolaus von Cusa Gott als die Seele der Welt bezeichnet, freilich mit der Beschränkung, dass diese Bezeichnung die Transcendenz Gottes nicht aufheben solle, so hat Bruno diese Schranke niedergerissen und auf den Begriff Gottes als der Weltseele seinen ganzen Pantheismus gestellt. Allerdings spielte der Begriff der Weltseele in der philosophischen Bewegung jener Zeit, in welcher Bruno lebte, überhaupt eine bedeutende Rolle, und wir werden demselben noch oft genug begegnen. Dem Einflusse seiner Zeit mag es daher auch wohl zumeist zuzuschreiben sein, dass Bruno gerade den Begriff der Weltseele zum Mittelpunkte seines pantheistischen Systems macht, und so das letztere in der Form des Hylozoismus vorführt. Aber die Cusanischen Ideen sind ihm, wie wir gesehen haben, doch das Mittel, um diesen Begriff einerseits zu begründen, und andererseits denselben in der seinem System entsprechenden Weise zu verarbeiten. Wenn daher gar vielfach die Originalität Bruno's gerühmt wird, so können wir dem nicht beistimmen; seine Originalität ist vielmehr auf ein sehr bescheidenes Mass zurückzuführen. Was er geleistet hat, ist nur dieses, dass er die Keime des Pantheismus, welche im cusanischen Systeme angelegt waren, herauskehrte und sie zu dem verarbeitete, wozu sie sich ihrer Natur nach eben verarbeiten liessen. Die Bestreitung des Aristoteles hat er mit allen seinen Zeitgenossen gemein. Wenn er den Aristoteles gerade nach der Seite hin vorzugsweise bestritt, in wie ferne derselbe eine Endlichkeit des Raumes, eine Endlichkeit der

---

1) De l'infinito, Dial. 5. sub finem.

Welt lehrte, so lag das in den Forderungen seines Systems, welches die Annahme der Unendlichkeit der Welt gebieterisch forderte. Was Positives in seiner astronomischen Lehre sich findet, das hat er zumeist aus Copernicus entnommen. Seine Originalität ist also, wie wir sehen, in der That gar nicht gross. Was aber den hylozoistischen Pantheismus, welchen er lehrte, selbst betrifft, so ist es wohl überflüssig, über denselben weiter gehende Betrachtungen anzustellen. Nur müssen wir davon Act nehmen, dass sogar Bruno vor den Consequenzen dieses Systems stille zu stehen versucht. Wenn er den Actus, in welchem Gott die Welt hervorbringt, als einen solchen bezeichnet, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit Eins sind, so wollen wir ihm diesen Widerspruch nicht hoch anrechnen, da nun einmal der Pantheismus über den Widerspruch nicht hinauskommt. Aber wenn er ungeachtet der allgemeinen Nothwendigkeit, welche nach seiner Lehre im Universum herrscht, dennoch die subjective Freiheit gewahrt wissen will, so können wir hierin nichts anderes sehen, als einen Machtspruch, durch welchen er den Faden der Consequenz gewaltsam zu durchschneiden sucht. Diess um so mehr, als er gar nicht eingeht auf die Frage, *wie* denn diese Freiheit des Menschen mit der allgemeinen Nothwendigkeit zu vereinbaren sei. Aehnlich verhält es sich mit den ethischen Andeutungen, welche in seinem System sich vorfinden. Was kann es nützen, wenn Bruno dem Menschen eine „heroische Liebe" zum Göttlichen als Ziel seines Strebens anweist? Der individuelle Mensch ist ja doch nur eine vorübergehende Erscheinung in dem ewigen Strome des Werdens; wozu also die Arbeit des Strebens nach einer heroischen Liebe? Der Strom des sinnlichen Werdens liegt dem Menschen viel näher. Warum nicht rückhaltslos in *diesen* sich stürzen, da doch der Seele nichts anderes wartet, als das Schicksal der Seelenwanderung? Eine edlere Moral kann nun einmal mit Bruno's philosophischen Principien nicht zusammenbestehen. Wenigstens ist hier derjenige, welcher sein Glück im sinnlichen Genusse sucht, in demselben Rechte, wie derjenige, welcher es in der Erkenntniss des Göttlichen und in der „heroischen Liebe" zu demselben sucht. Der letztere kann uns achtungswerther erscheinen, als der erstere; aber tadeln können wir diesen so wenig, wie jenen; denn die philosophischen Principien, aus welchen er sein Verhalten ableitet, berechtigen ihn dazu ebenso gut, wie den andern zu seinem Verhalten. Zudem läuft auch dieses Verhalten, welches Bruno dem Weisen beilegt, zuletzt auf nichts anderes hinaus, als auf einen stoischen Gleichmut, welcher sich über den Lauf des Werdens hinwegsetzt, um von dem höhern Standpunkte aus, welchen er einnimmt, verächtlich auf Andere niederzusehen. Eine höhere ideale Hoffnung, ein höheres, ideales Ziel leuchtet ihm so wenig vor wie dem andern. Auch scheinbar hochstrebende ethische Lehren schlagen in ihr Gegentheil um, wenn ihnen die principielle Grundlage fehlt, oder vielmehr,

wenn die ihnen untergebreitete principielle Grundlage dieselben nicht nur nicht fordert, sondern vielmehr auf das Gegentheil hinzielt. Es nützt nichts, die Consequenzen eines Systems zu läugnen oder zu verbergen; sie brechen sich von selbst ihre Bahn, und müssen sich dann in um so grösserer Tragweite zur Geltung bringen, je sorgfältiger sie vorher verdeckt worden sind. Die Geschichte und die tägliche Erfahrung müssten zu Lügnern werden, wenn das nicht wahr wäre.

II. Der Platonismus.

---

1. Gemisthus Plethon und Bessarion.

§. 31.

Wenn wir erst jetzt nach der Darstellung der cusanischen Lehre und Schule den neuen Platonismus, wie er sich zunächst in Italien entwickelte, folgen lassen, so wollen wir damit natürlicherweise nicht sagen, dass nicht auch Cusa's Lehre platonische Elemente in sich schliesse. Aber in Cusa's Lehre treten die platonischen, richtiger gesagt, die neuplatonischen Elemente in der Gestalt hervor, wie sie von dem Areopagiten waren verarbeitet worden; denn dieser war es ja, auf welchen Cusa sich zunächst stützte, und von welchem er seinen Ausgang nahm. Der Platonismus dagegen, von welchem wir nun zu sprechen haben, greift noch weiter zurück und will die platonische Lehre in ihrer alten, ursprünglichen Form zur Geltung bringen. Dadurch unterscheiden sich die Systeme, welche unter diese Categorie fallen, gar sehr von dem cusanischen Systeme, selbst abgesehen von der Eigenthümlichkeit, welche der sonstige Inhalt der cusanischen Lehre gegenüber dem Inhalte der platonischen Systeme dieser Zeit überall aufweist. Das ist der Grund, warum wir uns für berechtigt hielten, die cusanische Lehre und Schule eigens für sich zu behandeln, und sie nicht unter die gegenwärtig zu behandelnde Categorie zu stellen.

„Das Studium der altgriechischen Literatur und Philosophie war, wie wir schon früher zu bemerken Gelegenheit hatten, in Italien bereits angebahnt, bevor noch griechische Gelehrte aus dem Orient herüber kamen und sich in Italien niederliessen. Schon im vierzehnten Jahrhundert war der Mönch Barlaam, aus Seminara in Calabrien gebürtig, durch die griechische Liturgie der Mönche des heil. Basilius zum eifrigen Studium der griechischen Sprache veranlasst worden. Er hatte sich eine Zeitlang in Griechenland aufgehalten, und wurde dann von dem Kaiser Andronikus dem Jüngern im Jahre 1339 als Gesandter

an den Papst Benedict XII. nach Avignon gesendet, wo er mit dem Dichter Petrarka zusammentraf, und denselben gleichfalls die griechische Sprache lehrte. Petrarka las dann mit Barlaam und unter seiner Anleitung den Plato, und verbreitete durch seine Gedichte und durch seine zahlreichen Schüler und Freunde die Empfänglichkeit für die platonische Philosophie. Auf diesem Wege folgten ihm nach der Dichter Boccaccio und Leontius Pilatus, ein Schüler Barlaams und erster öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache zu Florenz." So war also der Boden für das Aufstreben einer neuen Richtung in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt bereits geebnet, als die griechischen Gelehrten nach Italien kamen und den Sieg derselben entschieden. Der erste derselben war Manuel Chrysoloras, welcher erst als Gesandter des griechischen Kaisers Johannes Paläologus nach Italien kam, seit 1395 aber sich Italien zum beständigen Wohnsitze wählte. Er lehrte in Venedig, Rom, Mailand und Florenz die griechische Literatur mit grossem Beifalle und bildete viele Gelehrte, welche in seinem Geiste fortwirkten. Unter diesen sind die bekanntesten: Paul Vergerius der Aeltere, der Camaldulenser Ambrosius, Poggius Braccolinus, Leonardus Aretinus und Franziscus Barbarus. Noch mehr nahm die Zahl der griechischen Gelehrten zu im fünfzehnten Jahrhundert, besonders in Folge des Concils von Ferrara und Florenz, an welchem viele griechische Gelehrte Theil nahmen, und dann bald darauf in Folge derEroberung Constantinopels durch die Türken, wodurch die griechischen Gelehrten genöthigt wurden, nach Italien zu flüchten. Wir nennen aus der Zahl derselben den Georgius Gemisthus Plethon, den Cardinal Bessarion, den Georgius von Trapezunt, Theodor von Gaza, Johannes Argyropulos, Michael Apostolius, Andronicus Callistus, Demetrius Chalcondylas und Constantinus Lascaris. Diese Männer sammelten griechische Handschriften, übersetzten dieselben in's Lateinische und gaben zugleich Unterricht im Griechischen. Sie theilten ihre Vorliebe für die alte griechische Literatur auch ihren Schülern mit und fachten so durch ihre Bemühungen den bereits glimmenden Funken der Begeisterung für die alte Literatur zur hellen Flamme an. Unter den Männern, welche in diese Richtung eingingen, nennen wir hier vorläufig einen Angelus Politianus, Bembo, Sadolet, Bonamicus, Franziscus Philelphus, Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola u. s. w. Zunächst war es allerdings blos die schöne Form der alten Literatur, von welcher man sich angezogen fühlte, welche man nachzuahmen suchte. Allein naturgemäss konnte man dabei nicht stehen bleiben. Die Form leitete von selbst auf den Inhalt hin; die Begeisterung für die Form konnte nicht wohl bestehen ohne die gleiche Begeisterung für den Inhalt der alten Literatur. Und hier war es nun vorzugsweise die platonische Philosophie, welche die Geister anzog. Die ideale Haltung derselben, der Reichthum des Inhaltes, die

schöne Darstellung derselben in den Urschriften erweckte einen Enthusiasmus für dieselbe, welcher kaum seines Gleichen in der Geschichte hat. Mit allem Eifer ging man daran, sich in diese Philosophie zu vertiefen und sie als die ächte und wahre Philosophie der damals noch herrschenden Scholastik entgegen zu stellen. Der Kampf gegen Aristoteles und die Scholastik begann nun vom Standpunkte der platonischen Philosophie aus auf der ganzen Linie — mehr oder weniger heftig, je nach der Individualität der Kämpfer. Für die platonische Philosophie suchte man dann noch ältere Quellen auf; man ging zurück auf die pythagoräische Philosophie, man vertiefte sich ganz besonders in die jüdische Cabbalah, weil man in dieser eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Urphilosophie zu finden glaubte, aus welcher alle spätern Philosophen, unter ihnen auch Plato, geschöpft hätten. So suchte man von dem Mittelpunkte der platonischen Philosophie aus alle Elemente der Antike mit einander zu einer Einheit zu verschmelzen, und so eine neue, erhabenere und besser begründete Philosophie der bisher geltenden entgegenzusetzen.

Mächtig gefördert wurde diese Richtung von Päpsten und weltlichen Fürsten. Sie unterstützten die Gelehrten dieser Categorie mit grosser Freigebigkeit, errichteten Schulen für alte Literatur und Philologie und legten Bibliotheken an. Besonders thaten sich in dieser Hinsicht hervor die Päpste Innocenz IV., Urban III., Nicolaus V., Pius II., Sixtus IV., Leo X.; dann die Mediceer in Florenz; die Visconti in Mailand; und diesen nacheifernd in Spanien die Alphonso, in Frankreich Ludwig XII. u. s. w. Alle übertrafen die Mediceer in Florenz. Sie waren es, welche die berühmte platonische Academie zu Florenz stifteten, welche der Mittelpunkt der ganzen neuen Richtung wurde. Es war diese Academie keine Stiftung, keine durch bindende Formen vereinigte Gesellschaft, sondern nur eine zahlreiche Genossenschaft Gleichgesinnter, welche durch das Ansehen der Mediceer und der Lehrer der platonischen Philosophie zusammengeführt und zusammengehalten wurden. Schon zu den Zeiten des Cosmo von Medici bestand eine solche Gemeinschaft; unter seinem Sohne Pietro erhielt sie sich; ihre schönsten Zeiten sah sie, als Lorenzo und Giuliano von Medici in der Blüte ihrer Jugend an der Spitze der florentinischen Republik standen. So lange Lorenzo lebte, hatte sie an ihm ihren Mittelpunkt. Nach seinem Tode allerdings ist fast nur mehr ein Schatten derselben zurückgeblieben, wiewohl die Denkweise, aus welcher sie hervorgegangen, auch auf seine Söhne sich vererbt hatte, und nicht allein in Florenz unter elehrten, Künstlern und Staatsmännern sich erhielt, sondern auch im weitesten Umfange über das ganze gebildete Europa sich verbreitete. Der Ruhm, dessen sich diese geistige Gemeinschaft erfreute, verdunkelte Alles, was damals auf dem Gebiete der Wissenschaft an die Oberfläche der Geschichte hervortrat. Kunst, Poesie und Philosophie

wurden in derselben gepflegt. Plato wurde fast göttlich verehrt. Man feierte seinen Geburts- und Todestag, man suchte seine Philosophie mit dem Christenthum zu verschmelzen, und pries sie als diejenige Philosophie, welche allein geeigenschaftet sei, die christliche Lehre in ihrer vollen Grösse und Erhabenheit erscheinen zu lassen. Die Bedeutung dieser Gemeinschaft ward noch dadurch erhöht, dass dieselbe nicht blos eine literarische, sondern auch eine politische Partei darstellte, eine Partei, welche einst unter der Leitung Lorenzo's des Prächtigen die Geschicke Italiens zu entscheiden wusste [1]). So war es nicht zu wunder, wenn diese Academie ein Sammelpunkt wurde für alle strebsamen Geister, nicht blos in Italien, sondern auch in andern Ländern, wenn wissbegierige Männer von Italien sowohl als auch von andern Ländern dahin zusammenströmten, um die Schätze der neuen Weisheit sich anzueignen, und sie dann in ihrer Heimath zu verwerthen und zu verbreiten.

Es wird unsere Aufgabe sein, die Hauptvertreter dieser neu entstandenen platonischen Schule vorzuführen, die Art und Weise, wie sie sich gegen Aristoteles und die Scholastik benahmen, anzudeuten, und die Lehrsysteme, welche sie selbst auf der Grundlage der platonischen Philosophie aufbauten, zur Darstellung zu bringen. Wir beginnen mit zwei Denkern, die unter den ersten sind, welche die platonische Philosophie in Italien zur allgemeinen Herrschaft zu bringen suchten. Es sind Georgius Gemisthus Plethon und der Cardinal Bessarion.

§. 32.

Georgius Gemisthus Plethon war aus Constantinopel gebürtig und kam im Jahre 1438 mit dem griechischen Kaiser zum Concilium von Ferrara und Florenz. Er war einer der hervorragendsten griechischen Theologen, welche an diesem Concil Theil nahmen; er genoss in seinem Vaterlande selbst ob seiner ausgebreiteten wissenschaftlichen Kenntnisse grosse Berühmtheit. Aber der Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche, welche durch jenes Concil hergestellt werden sollte, war er nicht günstig. Er stand auf dem Concilium an der Spitze der antilateinischen Partei, und liess sich selbst nicht durch die drohende Ungnade des Kaisers zur Mässigung bewegen [2]). Dem entsprach denn nun auch sein anderweitiges Auftreten in Italien. Er war von Haus aus der platonischen Philosophie unbedingt ergeben, und da er nun unter den lateinischen Theologen die aristotelische Philosophie heimisch fand, so betrachtete er diese als Barbaren und hielt sich für berufen, die platonische Philosophie auch in Italien

---

1) Vgl. *Sieveking*. Geschichte der platonischen Academie zu Florenz (Göttingen 1812). *Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 268 ff.

2) *Gass,* Gennadius und Plethon, (Erste Abth. Breslau 1844) S. 26 f. Diese Schrift habe ich für die folgende Darstellung vorzugsweise beigezogen.

wieder zu Ehren zu bringen. In Florenz erhielt er von Cosmo von Medici einen Lehrstuhl der Philosophie, und hier nun lehrte er die platonische Philosophie mit feuriger Begeisterung. Der Fürst selbst ward sein eifrigster Schüler, und er ward von der feurigen Rede des Lehrers bald so begeistert, dass er den Entschluss fasste, einen Verein von Männern um sich zu sammeln, welche der Pflege und dem Studium der platonischen Philosophie sich widmeten. Diesem Entschlusse verdankte die platonische Academie zu Florenz, von welcher bereits oben die Rede war, ihre Entstehung[1]). Gemisthus Plethon darf, wenn man von den vorbereitenden Ursachen, welche seinem Streben von vorneherein förderlich waren, absieht, als der eigentliche Begründer des Platonismus in Italien betrachtet werden. Doch ging es dabei nicht ohne lebhaften Kampf her. Plethon wurde vielmehr in einen heftigen Streit verwickelt mit andern Gelehrten, welche für die von Plethon im Interesse der platonischen angefeindete aristotelische Philosophie in die Schranken traten.

Während seines Aufenthaltes in Italien schrieb nämlich Plethon eine Schrift über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie („De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia libellus“), in welcher er die Fehler und Schwächen der aristotelischen Philosophie blos zu legen und dafür die platonische zu erheben suchte. Dagegen erhob sich denn nun bei seinen eigenen Landsleuten eine Reaction, welche für den angefeindeten Aristoteles in die Schranken trat. Schon in Italien fand Plethon unter den eingewanderten Griechen die entschiedensten Gegner, unter welchen besonders Theodor von Gaza und später Georg von Trapezunt sich hervorthaten. Ein noch entschiedenerer Gegner aber erwuchs ihm in seinem eigenen Vaterlande. Es war Georgius Scholarius, mit dem Beinamen Gennadius. Dieser Mann war der Genosse Plethon's auf dem Florentiner Concil gewesen und hatte sich ebenso wie dieser der Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche widersetzt. Nach der Eroberung von Constantinopel (1453) gelang es ihm, die Gunst des Sultans Muhammed II. zu gewinnen. Er ward von demselben zum Patriarchen von Constantinopel ernannt, welches Amt er späterhin wieder niederlegte. Von diesem Gennadius nun wurde Plethon, als er von Italien in den Peloponnes zurückgekehrt war, auf das schärfste angegriffen, indem Gennadius die aristotelische Philosophie gegen die Vorwürfe und Einwendungen des Plethon in Schutz nahm. Gennadius warf dem Plethon vor, dass er mit einem neuen Religionssysteme umgehe, durch welches die christliche Religion gestürzt und der Polytheismus auf den Thron gesetzt werden sollte. Die Anklage stützte sich besonders auf eine von Plethon in spätern Jahren verfasste Schrift „über

1) Ebds. S. 27 f.

die Gesetze," welche Schrift von Gennadius zum Feuer verurtheilt wurde. Plethon vertheidigte sich gegen die heftigen Angriffe des Gennadius mit gleicher Heftigkeit; seine Gesinnungsgenossen in Italien secundirten ihm, und so entspann sich der Kampf in Griechenland und Italien zugleich und musste die Aufmerksamkeit auch der lateinischen Theologen in hohem Grade auf sich ziehen. Fast alle seine Gegner bezüchtigen den Plethon offener Proclamation der heidnischen Vielgötterei und rühmen den Gennadius, dass er den modernen Polytheisten im Philosophenmantel entlarvt und sein Werk unschädlich gemacht habe. Georg von Trapezunt geht so weit, den Plethon als offenbaren Polytheisten zu bezeichnen, welcher darauf ausgegangen sei, durch die Reizmittel seiner Gelehrsamkeit und stylistischen Eleganz Beifall und Anhänger für den Umsturz der Kirche zu gewinnen. Bei seinem Aufenthalte in Florenz habe er einst geäussert, es werde nicht lange Zeit vergehen, bis alle Welt sich zu Einer Religion bekenne; und als man ihn gefragt, welche diess sein werde, die des Mahomed oder die christliche, so habe er geantwortet: keine von beiden, sondern eine dritte, welche vom Heidenthum selber nicht verschieden sein werde [1]).

Suchen wir nun Plethons Lehre selbst, so weit sie uns zugänglich ist, in's Licht zu stellen, so beruft derselbe sich auf eine philosophische Tradition, deren Weisheitssprüche von Persien her auf die ältesten Lehrer Griechenlands übergegangen sei. Auf dieser Tradition habe Plato gefusst. Er habe deren Inhalt mit genialer Geisteskraft zu klaren Gedanken gefasst und in wohllautender Rede verkündigt. Aristoteles sei von dieser Tradition abgewichen; aber die spätern Neuplatoniker seien derselben treu geblieben und hätten so den Stamm einer gesunden Philosophie fortgesetzt. Darum sei nur in der platonischen Philosophie die wahre Weisheit zu suchen [2]).

Da stellt denn nun Plethon in neuplatonischer Weise an die Spitze des Alls das „Eine," jenes schlechthin Eine, welches als der höchste Gott zu denken ist, mit welchem Nichts in Vergleich kommen kann. In ihm fallen Subsistenz, Potenz und Act in absoluter Einheit zusammen. Von ihm gehen die Ideen oder die Geister, das ganze Gebiet der Vernunft aus und bilden nach ihm die zweite Stufe des Seins. Das ist das Gebiet der untergeordneten, der niedern Götter. In diesen Formen oder Geistern fallen zwar Potenz und Act miteinander zusammen, weil diese Geister als unbewegliche Wesen nicht blos dem Vermögen nach, sondern actu

1) Ebds. S. 37. Ausser den schon angeführten Werken des Plethon sind noch zu nennen: sein „Libellus de fato," dann seine Streitschrift „Contra Gennadium" (oder c. Scholarium), ferner „Zoroastreorum et Platonicorum dogmatum compendium," „De quatuor virtutibus cardinalibus" und endlich „Epistolae Plethonis et Bessarionis." — 2) *Gass.* a. a. O. S. 69 ff.



Alles in sich tragen, was in ihnen ist und zu ihnen gehört; aber Act und Subsistenz fallen in ihnen nicht zusammen, und dadurch unterscheiden sie sich von dem Ureinen. Diese Welt der Geister ist zugleich die ideale Welt, nach deren Vorbilde die sinnliche Welt gestaltet ist; denn jene Geister (mentes) sind nichts als die lebendigen Ideen (εἰδη, formae) der Dinge, und bilden, beherrscht und zusammengehalten von einem höchsten Geiste oder von einer höchsten Idee, eine Einheit, welche eben die ideale Welt ist. Jener höchste Geist ist nach dem Ureinen der unmittelbare Urheber der sinnlichen Welt. — Auf die Welt der Geister folgt dann als die dritte Stufe des Seins die Welt der Seelen, welche wiederum von der Idealwelt ausgehen, und in welchen Subsistenz, Potenz und Act von einander unterschieden sind [1]).

Das Sein der sinnlichen Welt ist bedingt durch die Materie. Doch darf man die Materie nicht als etwas Ungeschaffenes betrachten; vielmehr ist nicht blos deren Bildung, sondern auch deren Dasein durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes bedingt. Die Materie ist an sich das Unbestimmte (ἀπειρον), und darum auch der letzte Grund des Mangels und der Unvollkommenheit, welcher den geschöpflichen Dingen inhärirt. In Allem, was den Dingen als wahres Sein zukommt, sind sie von ihren höhern Ursachen in der idealen Welt bestimmt [2]). Der Wechsel des Lebens und der Geschicke hängt an der unwandelbaren Entscheidung des Fatums, welches jedoch, da das Gute allein wesenhaft und wirklich aus dem höchsten Urquell Gottes hervorfliesst, Jedem nur das Beste zutheilen kann. Es kann nichts Zufälliges in der Welt angenommen werden, wenn man Gott als die Ursache der Welt anerkennt. Was wir zufällig nennen, ist nur aus dem Zusammentreffen mehrer Ursachen zu erklären. Die Götter können, was sie einmal beschlossen haben, nicht abändern; denn sonst, wenn sie das Beste beschlossen haben, würden sie zum Schlechtern sich wenden müssen. Ohne Vorherbestimmung keine Vorsicht und Anordnung von Seite Gottes oder der Götter; denn das schlechthin Unbestimmte, dem Zufall Ueberlassene kann auch nicht voraus gewusst werden. Zwar ist der Mensch frei, d. h. er folgt der Selbstentscheidung des Wollens und Denkens; allein durch seine Freiheit wird das Fatum nicht aufgehoben, sondern kommt erst in ihr zu Stande. Man muss ihn frei nennen, weil alles Handeln von dem Mittelpunkte der Vernunft ausgeht; unfrei aber, weil er in seiner Selbstherrschaft wieder beherrscht wird und einer ältesten göttlichen Nothwendigkeit dient (ἐλευθερους δε εἰναι τε πως και μη εἰναι). „Wollte Jemand unter Freiheit nur die Freiheit von Noth-

1) De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia libellus, ex graeca lingua in latinam conversus auctore Georg. Chariandro (Bas. 1574) cap. 9. 20.

2) Vgl. Ib. c. 20.



wendigkeit verstehen, so würde er sich nicht richtig ausdrücken; denn er wäre gezwungen, die Nothwendigkeit blos als Knechtschaft zu denken." Die wahre Nothwendigkeit ist mit der höchsten Macht identisch. Nun ist aber das Gute allein das Kraftvolle und Thätige; folglich muss auch die Nothwendigkeit mit der Hervorbringung des Guten zusammenfallen, da das Schlechte als blosser Abfall vom Sein keiner besondern Ursache bedarf. Das Fatum besteht sonach darin, dass von dem höchsten Gott, der wissend handelt und die letzte Ursache alles Geschehenden ist, das Gute in uns verursacht und durch jede Art der Leitung Zucht und Strafe aufrecht erhalten wird [1]).

Auf der Grundlage dieser allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkte nun baut sich Plethons Critik der aristotelischen Philosophie auf. Diese ist von grossem Interesse, da wir in derselben die Grundlinien jenes Angriffssystems gegen Aristoteles entworfen sehen, welches in unserer gegenwärtigen Periode immer mehr in Aufnahme kam und eigentlich der auf Aristoteles fussenden Scholastik galt. Plethon will zwar nicht alles Gute dem Aristoteles absprechen; aber was er Gutes habe, habe er von Plato. Man solle darüber die grossen Gebrechen nicht übersehen, an welchen seine Lehre leidet. Plethon stimmt denen nicht bei, welche zwischen Plato und Aristoteles nur einen Streit über Worte annehmen wollen. Diese Ansicht habe Simplicius aufgebracht und zwar nur in der Absicht, um zu zeigen, dass die Griechen unter sich ganz einig seien, während die Väter der Kirche, welche die Griechen bekämpften, unter sich vielfach gespalten seien. In ihrem Ursprunge sei also die erwähnte Ansicht unkirchlich [2]).

§. 33.

In seiner Critik der aristotelischen Lehre geht nun Plethon davon aus, die Logik des Stagiriten theils an sich irrthümlich zu finden, namentlich seine Ansicht von den Universalien, theils inconsequent in der Anwendung. Wer das Allgemeine unter das Einzelne stellt, wem das Individuelle primär ist, die Gattungen abgeleitet, wer also das Universale seiner nothwendigen Stellung entrückt, in welcher es dem Einzelnen zur Begründung dient, der benimmt sich von vorne herein die Möglichkeit, zur rechten Totalanschauung des Universums und seines innern Zusammenhanges auf dem Wege des Denkens erhoben zu werden [3]). Wo die Ideen geläugnet werden, gegen deren Wahrheit sich Aristoteles in unzureichenden und fremdartigen Einwürfen erschöpft, da entschwindet dem Wirklichen sein ewiger Grund und nur das Ge-

1) Libellus de fato, in Alexandri Aphrodiensis, Ammonii, Plotini etc. de fato, ed. Orelli. Turici 1824. pag. 224. 30. 44. 46. *Gass*, a. a. O. S. 34 f.

2) Contra Gennadium (bei *Gass*, a. a. O. Abthl. 2.) §. 5—8. — 3) De Plat. et Arist. phil. diff. c. 4.



setz und die Kraft der ewigen Bewegung treten zur Erklärung an die Stelle [1]). Wie der Theil nicht über dem Ganzen steht, sondern umgekehrt das Ganze über dem Theile, so dürfen auch nicht die „ersten Substanzen" dem Range nach über die „zweiten Substanzen," das Einzelne nicht über das Allgemeine gesetzt werden, wie Aristoteles thut. Das Einzelne ist des Allgemeinen, nicht das Allgemeine des Einzelnen wegen da [2]). Und eben deshalb dürfen auch die Ideen als Voraussetzungen der Einzeldinge nicht geläugnet werden, ohne die Ordnung der Dinge zu verkehren. Man kann nicht sagen, dass die Ideen nichts zur Erkenntniss der Dinge beitrügen, vielmehr ist es einleuchtend, dass man ein Abbild dann besser erkennen und beurtheilen kann, wenn man sein Vorbild kennt [3]). Aber Aristoteles legt überall zu viel Gewicht auf das Sinnliche und Materielle. Deshalb hält er die Materie für das Allgemeine, die Form für das Besondere [4]), und behauptet das Sinnliche sei vor dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen und ohne dasselbe, während es doch offenbar ist, dass Sinnliches und Sinn nur zugleich sein und nur im Verhältniss zu einander gedacht werden können [5]). Dergleichen logische und principielle Irrthümer rächen sich natürlich in der Metaphysik, und man darf sich deshalb nicht wundern, wenn man bei Aristoteles auf diesem Gebiete den grössten Fehlern und Verstössen begegnet.

Wenn nämlich Plato Gott als den Schöpfer aller Dinge anerkennt, so betrachtet ihn dagegen Aristoteles blos als den Beweger des Himmels und spricht ihm die schöpferische Wirksamkeit ab. Er behauptet ja ausdrücklich, dass die ewigen Wesen als solche nicht entstanden sein können und deshalb auch keine Ursache ihrer Entstehung voraussetzen. Was eine Ursache seiner Entstehung habe, müsse nothwendig in der Zeit entstehen, also zeitlich sein. Da er nun die Welt für ewig hält, so ist es klar, dass er deren Dasein nicht auf Gott als auf deren Ursache zurückführt; während dagegen Plato die Seele zwar der Zeit nach als ungezeugt, der Ursächlichkeit nach dagegen als gezeugt betrachtet [6]). Wenn nun aber Aristoteles Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Beweger anerkennt, so geht er sogar noch weiter, indem er selbst im Bereiche der Bewegung noch seine Macht beschränkt. Der höchste Gott soll nur Einen Himmelskreis bewegen, während die Bewegung der übrigen Himmelskreise andern Bewegern zufallen soll. Da steht also offenbar der höchste Gott den übrigen Göttern an sich ganz gleich und überragt sie nur in so ferne, als der ihm zur Bewegung überwiesene Himmelskreis vorzüglicher ist und höher steht, als die Kreise, welche die übrigen Götter bewegen [7]). Noch mehr.

---

1) Ib. c. 20. — 2) Ib. c. 4. — 3) Ib. c. 20. — 4) Ib. c. 5. — 5) Ib. c. 6.
6) Ib. c. 1. Contra Gennad. §. 50. §. 53—61. — 7) De Plat. et Arist. ph. diff. c. 2.

Da Aristoteles die Zahl der Götter bestimmt nach der Zahl der zu bewegenden Himmelskreise, so ist es offenbar, dass sie nach seiner Ansicht blos dieser Bewegung wegen da sind, alles Uebrige aber der Götter nicht bedarf [1]). Wie dürftig und arm ist also die Vorstellung, welche Aristoteles von Gott gibt! Nie nennt er ihn, wie Plato, den Bildner und Baumeister der Welt; er vergleicht ihn stets nur mit einem Feldherrn; nie nennt er ihn mit Plato den Vater der Dinge, das *πρωτον αἰτιον των ὀντων*; er schreibt ihm überall nur ein *ποιειν εἰς τι*, nie ein *ποιειν τι* zu [2]). Dazu kommt noch, dass Aristoteles behauptet, das Seiende (ens) sei gleichnamig für alle Dinge und komme daher in derselben Weise dem „Einen" zu, wie allen übrigen Dingen. Darnach würde das „Eine" dem Sein nach gar nicht die von ihm ausgegangenen Dinge überragen. Das heisst aber offenbar die Vielherrschaft einführen, welche doch Aristoteles für ein Uebel hält [3]). Mit der Läugnung der schöpferischen Thätigkeit Gottes hängt es ferner zusammen, wenn Aristoteles auch mit dem Zweckbegriff nicht mehr zurecht kommen kann. Er gesteht zwar zu, dass die Bewegung in der Natur auf einen Zweck hingerichtet sei; aber abgesehen davon, dass er die Zweckmässigkeit blos auf die Bewegung beschränkt, und nicht die Dinge selbst nach ihrer Natur und vermöge derselben auf einen Zweck hingerichtet sein lässt [4]): läugnet er auch den allgemein anerkannten und von Plato entschieden festgehaltenen Satz, dass, wo immer eine Zweckmässigkeit sich vorfinde, eine selbstbewusste Vernunft vorauszusetzen sei, welche mit Bewusstsein und Ueberlegung die Zwecke festgestellt und die Dinge nach diesen Zwecken geordnet habe, dass mithin die Zweck- und Gesetzmässigkeit der Natur in der Anordnung der selbstbewussten göttlichen Vernunft ihren Grund habe. Von einer solchen redet er nirgends [5]). Hebt er dadurch schon die göttliche Vorsehung auf, so noch mehr durch eine andere Behauptung, dass es nämlich in der Welt einen Zufall, ein Zufälliges gebe, d. i. ein solches Geschehen, welches ohne Ursache ist. Aber damit beseitigt er offenbar die göttliche Vorsicht ganz und gar und tritt ausserdem mit sich selbst in Widerspruch, indem er sonst überall den Satz als wahr voraussetzt, dass Alles seinen hinreichenden Grund habe. Besonders im Bereich der menschlichen Handlungen will er das Zufällige aufrecht erhalten. Aber mit Unrecht. Denn wenn wir nicht von äussern Angelegenheiten umgeben wären, welche einen Antrieb in uns hineinbringen, so würden wir nicht füglich einen Entschluss fassen. Auch das menschliche Handeln steht ja unter dem Fatum [6]).

---

1) C. Gennad. l. sup. cit. — 2) Ib. §. 102—104. §. 50—52. §. 57—64. §. 248. §. 256. — 3) De Plat. et Arist. ph. diff. c. 3. — 4) Ib. c. 1. — 5) Ib. c. 17.
6) Ib. c. 18. vgl. C. Gennad. §. 210—231. §. 333 sqq.

Auch in der psychologischen und ethischen Lehre weiss Plethon Vieles an Aristoteles auszusetzen. Aristoteles gibt zu, dass der Geist älter sei, als der Körper; und doch will er die Möglichkeit der platonischen Wiedererinnerung bestreiten, als ob der Geist in seiner Präexistenz vor dem Körper nicht recht wohl erkennend hätte thätig sein können [1]). Was aber die Unsterblichkeit der Seele betrifft, so schämt er sich vielleicht, sie zu läugnen, damit er sich nicht den Eseln gleichgestellt zu haben scheine; sie zuversichtlich zu behaupten, wagt er aber auch nicht, und so schwankt er unentschieden hin und her. Indess scheint er doch mehr der letztern Ansicht sich zugeneigt zu haben. Freilich redet er in der Metaphysik und in dem Buche von der Seele manchmal von deren Unsterblichkeit; aber in der Ethik thut er derselben gar nicht mehr Erwähnung, obgleich sie hier für die Empfehlung der Tugend und für die Begründung ihrer Nothwendigkeit von der höchsten Wichtigkeit gewesen wäre. Ja er sagt, dass für den Menschen nach dem Tode gar kein Gut bleibt, das er geniessen könnte. Wie ist es aber möglich, das zu behaupten, wenn man die Seele für unsterblich hält. Schon Alexander Aphrodisias hat daher aus dieser Aeusserung geschlossen, dass Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele geläugnet habe [2]). So fehlt es denn auch dem Tugendbegriffe des Aristoteles an Schärfe und Wahrheit. Statt nämlich demselben in der Idee des Guten seine nothwendige Unterlage zu geben, will er ihn blos durch Ausgleichung und Vermittlung zwischen den Untugenden gewinnen. Er hält die Tugend für die (quantitative) Mitte zwischen zwei Gegensätzen, welche ihm das Laster bezeichnen. Er trennt also die Tugenden und Laster nicht nach dem Begriffe des Guten und Schlechten, und versäumt es, die Tugend auf das Göttliche zurückzuführen, von dem aus allein sie wahrhaft bestimmt werden kann [3]). Dazu kommt, dass er in seiner Lehre über das höchste Gut und das höchste Ziel des Menschen die Lust in den Begriff der Glückseligkeit aufnimmt. Denn daraus folgt, dass die Lust, sofern sie mit dem speculativen Denken sich verbindet, die Vollendetheit des letztern sei, und dass also im Grunde Aristoteles nicht mehr sagen könne, das reine speculative Denken sei das höchste Gut, sondern die Lust, welche sie vollendet. Das ist aber im Grunde nur die epicuräische Ansicht, und man darf dreist behaupten, dass Epicur aus Aristoteles seine Lehre vom höchsten Gute abgeleitet habe. Das höchste Gut liegt vielmehr in der Anschauung des Ureinen, des Urguten, durch welches alles anderweitige Gute bedingt ist, wie Plato lehrt [4]). Das will Aristoteles nicht anerkennen; er will eben, wie das Physische, so auch das Ethische,

---

1) De Pl. et Ar. ph. diff. c. 10. — 2) Ib. c. 11. — 3) Ib. c. 12. vgl. C. Gennad. §. 136. 138. 140. 144 sq. *Gass*, a. a. O. S. 50 f. — 4) De Plat. et Arist. phil. diff. c. 13. vgl. C. Gennad. §. 157—160. 163—172. *Gass*, a. a. O. S. 52.

von der Theologie loslösen, während doch beides nur durch die Verbindung mit dieser zur Vollendung kommen kann [1]). Daher das Trockene und Schwunglose seiner ganzen Denkweise.

Das sind die Hauptpunkte der Critik, welche Plethon über die aristotelische Lehre gibt. Man kann nicht läugnen, dass manche seiner Bemerkungen richtig sind, muss aber auch zugestehen, dass er in andern Beziehungen zu weit geht, indem er den Aristoteles tadelt, wo er nicht tadelnswerth ist, und dem Plato Lehren beilegt, von denen derselbe wohl nichts gewusst hat, wie z. B. den Lehrsatz, dass Gott eigentlich „Schöpfer" der Welt sei im christlichen Sinne dieses Wortes. Aber wie dem auch immer sei: wir müssen es begreiflich finden, wenn dieses Auftreten des Plethon zu seiner Zeit ungeheures Aufsehen erregte und die Bekämpfung seiner Ansichten von der Gegenseite nicht ausbleiben konnte. Der Streit wurde nicht immer mit der nöthigen wissenschaftlichen Ruhe geführt. Dies gilt nicht blos von Gennadius, sondern auch von Plethons Gegnern in Italien. Theodor von Gaza hielt sich zwar noch inner den Grenzen eines rein gelehrten Streites; dasselbe gilt jedoch nicht in gleichem Grade von Georg von Trapezunt. Sollte der Streit nicht gänzlich zum leidenschaftlichen Parteikampfe ausarten, so musste die Bahn versöhnlicher und versöhnender Vermittlung eingeschlagen werden. Auf dieser Bahn treffen wir den Cardinal *Bessarion*.

§. 34.

Bessarion, geboren 1395 zu Trapezunt, Schüler des Gemisthus Plethon und Mönch im Orden des heil. Basilius, war noch jung zum florentinischen Concil gekommen. „Als Plethon und Gennadius nach Griechenland zurückkehrten, blieb er in Italien; als Gennadius, vom Volke gedrängt, der Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche wieder entsagte, obgleich er für dieselbe gestimmt hatte, schloss Bessarion sich nur enger an die römische Kirche an. Er wurde nun zum Cardinal erhoben, mit andern Würden und Aemtern betraut und stand in einem solchen Ansehen, dass ihn sogar nach dem Tode Pius II. ein Theil der Cardinäle zum Papste ausersehen hatte. Bis in das Jahr 1472 lebte er in diesen Ehren. Den geflüchteten Griechen war er eine Stütze, ihre Gelehrsamkeit suchte er geltend, ihre Arbeiten gemeinnützig zu machen. Er selbst war der lateinischen wie der griechischen Sprache mächtig und gebrauchte sie in theologischen und philosophischen Schriften."

Das Streben Bessarions war dahin gerichtet, eine Vereinigung und Versöhnung zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie anzubahnen, ohne doch dabei den Vorrang der erstern vor der letztern principiell fallen zu lassen. Auf diesem Wege wollte er mit Milde und Schonung den Streit der beiden Parteien

1) C. Gennad. §. 43—46.

schlichten. Theodor von Gaza hatte eine Schrift, welche seinen Standpunkt in der beregten Streitfrage darlegte, dem Bessarion mitgetheilt und seinem Urtheil unterworfen. Bessarion legte seine Gedanken hierüber nieder in einer Schrift „von der Natur und Kunst," und zeigte in derselben, dass Plato und Aristoteles in diesem Punkte nicht so weit von einander entfernt seien, als es scheine. Gegen diese Schrift nun erhob sich Georg von Trapezunt, welcher in Venedig und besonders in Rom unter Begünstigung der Päpste Eugen IV. und Nicolaus V. die lateinische und griechische Sprache lehrte. Er bekämpfte dieselbe mit grosser Bitterkeit, indem er sie als eine Arbeit des Theodorus betrachtete, welchem er nicht wohlwollte, weil er ihm war vorgezogen worden. In diesem Streite nahm Michael Apostolius gegen den Theodor von Gaza, und Andronicus, Kallistus Sohn, für denselben Partei. Bessarion wies den erstern in einem Sendschreiben [1]) wegen seiner unbescheidenen Tadelsucht gegen Aristoteles und gegen seine Gegner nachdrücklich zurecht und zeigte ihm, wie man streiten und wie man sich gegen die beiden grossen Philosophen des Alterthums verhalten müsse. Es ist der irenische Gedanke, welcher dabei allenthalben zum Ausdruck kommt [2]). Doch damit war der Streit noch nicht beigelegt. Denn nach dem Tode des Plethon trat Georg von Trapezunt mit einer neuen Schrift hervor, welche eine „Vergleichung der platonischen und aristotelischen Philosophie" zu Ungunsten der erstern enthielt. Er gab in dieser Schrift nicht blos der aristotelischen Philosophie den Vorzug vor der platonischen, weil sie mit der christlichen Religion besser harmonire, sondern er bezeichnete auch den Plato als einen Unwissenden in der Grammatik, Rhetorik, Mathematik und Philosophie, und suchte den Charakter des Plato in ein sehr schiefes Licht zu stellen. Gegen diese Schrift nun schrieb Bessarion eine ausführliche Widerlegung. Sie ist betitelt: „In calumniatorem Platonis ll. IV." und muss als das Hauptwerk Bessarions angesehen werden [3]).

In diesem Werke sucht Bessarion ohne alle Einmischung des Persönlichen, mit humaner Schonung des Gegners, mit welchem er früher in freundschaftlichem Verhältnisse gestanden hatte, und ohne denselben zu nennen, „um ihn nicht bei der Mit- und Nachwelt verhasst zu machen," doch aber mit Ernst und Würde die falschen Beschuldigungen des Georgius gegen Plato's Lehre und Leben zu widerlegen, und beiden grossen Denkern des Alterthums, dem Plato und dem Aristoteles, die ihnen gebührende Ehre zu vindiciren. Als Platoniker vertheidigt er den Plato und lässt sich Nichts aufreden, was seiner

1) Epistola ad Mich. Apostolium de praestantia Platonis prae Aristotele. Gr. et lat. in den Mém. de l'acad. des inscript. t. 3. p. 303 sqq.

2) Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 55 f. — 3) Auch die Metaphysik des Aristoteles wurde von ihm in's Lateinische übersetzt.



eigenen Bildung, die er dem Plethon verdankte, zuwiderläuft. Er bleibt dabei, dass dem athenischen Philosophen der Ruhm gebühre, der christlichen Wahrheit näher befreundet zu sein, dass er Vieles, worüber von dem Stagiriten nichts Klares erlernt werden kann, entweder vorahne oder mit Ueberzeugung ausspreche, wie die Trinität, die Vorsehung, Schöpfung, Unsterblichkeit, dass er allerdings in andern Stücken die gleichen Irrthümer mit seinem Widerpart theile, dass aber sogar seine Verirrungen nicht selten zur Auffindung des Wahren höchst glücklich anleiten. Das wird von Bessarion mit Umsicht und Geschicklichkeit dargethan und dem Plato somit der relative Vorrang vor Aristoteles zuerkannt [1]). Dennoch aber will er auch den Aristoteles nicht gänzlich verwerfen; er will die Ehrenplätze *beider* Coryphäen geschützt wissen; er ermahnt dringend, man solle den Bund der Kirche mit ihren *beiden* philosophischen Vorarbeitern nicht frevelhaft antasten, nicht diejenigen verachten, durch deren Schule so Viele zum Reiche Gottes hindurch gedrungen; aber auch nichts Unpassendes und Uebertriebenes ihnen zumuten, als seien sie wirklich Christen gewesen, damit nicht durch solche Missgriffe das Christenthum bei seinen Feinden in nachtheiliges Licht trete [2]). *Beide* sind ja von Irrthümern nicht frei. Plato lehrt die Präexistenz der Seelen; er redet von einer Vielheit der Götter, von einer Seele der Welt und von Seelen der Gestirne [3]); Aristoteles dagegen hält die Welt für ewig, beschränkt die Vorsehung, indem er sie nicht über die Dinge unter dem Monde sich erstrecken lässt, und spricht sich sehr zweideutig über die Unsterblichkeit der Seele aus [4]). *Beide* stimmen also nicht durchaus mit dem Christenthum überein [5]). Daher soll man keinem von beiden weder zu viel, noch zu wenig zutrauen. Allerdings liegen die stärksten Beweise für die Wahrheit der Lehre der christlichen Religion, insofern diese Beweise nicht in jenen Lehren selbst, sondern ausser denselben gesucht werden, besonders um Gegner und Zweifler zurecht zu weisen, in den Aussprüchen Plato's, wie die Kirchenväter und Kirchenlehrer sämmtlich zugestehen. Daher greift derjenige, welcher Plato's Ansehen zu vernichten sucht, das Ansehen der Kirchenväter und den Glauben an die christliche Religion selbst an. Aber diess hindert nicht, auch dem Aristoteles seine ihm eigenthümlichen Vorzüge zu belassen. Selbst da, wo man den Vorzug des Plato vor Aristoteles offen hervortreten sieht, muss man sich hüten, letztern alsogleich des Irrthums zu zeihen. Wenn z. B. Aristoteles sagt, dass die Natur ohne bewusste Absicht thätig sei, so läugnet er damit nicht, dass ein höherer Geist die Zwecke in sie lege, welche sie dann als Werkzeug, und nur

---

1) *Bessarion,* In calumniatorem Platonis (ed. Ven. 1516), l. 2. c. 3 sq. l. 3. c. 5. c. 15. c. 21. c. 28 sq. — 2) Ib. l. 2. c. 4. Vgl. *Gass,* a. a. O. S. 75 f.
3) In calumn. Plat. l. 2. c. 2, — 4) Ib. l. 3. c. 20. c. 29. — 5) Ib. l. 2. c. 4.

einer leidenden Bewegung fähig, zur Ausführung bringen; „er spricht eben nur als Physiker, und sieht dabei auf die nächsten Ursachen der Dinge, hält dagegen den Gedanken an die erste von der Materie gesonderte Ursache sich fern, um nach seiner Weise die Untersuchungen verschiedener Wissenschaften nicht in einander zu mischen, während Plato bedenke, dass die niedere Wissenschaft erst durch ihre Verbindung mit der höhern vervollständigt werde und deswegen die göttliche Ursache nicht ausser Augen lasse, wenn er von der Natur handle [1]." In analoger Weise verhält es sich mit der Lehre des Aristoteles, dass alle unsere Erkenntniss aus der sinnlichen Erfahrung sich ableite, und dass unsere Seele eine unbeschriebene Tafel sei. „Es ist ja der Natur gemäss, alles nach gewissen Graden hervorzubringen, so dass die Ursachen von unten nach oben, wie von oben nach unten zusammenhängen. Sowie nun unser Sein von oben herab empfangen wird, so werden wir in unserer Erkenntniss von den niedern Ursachen zu den höhern zurückgeführt." Von diesem Grundsatze geht Aristoteles aus und verfährt nach demselben in der Physik, während dagegen Plato den umgekehrten Weg einschlägt, welcher nicht minder berechtigt ist [2].

So geht denn, wie wir sehen, das Streben des Bessarion überall dahin, den Aristoteles, wo es möglich ist; mit Plato in Uebereinstimmung zubringen, und so den Aristotelismus mit dem Platonismus, an welchem er selbst als dem vorzüglicheren Systeme festhält, zu versöhnen [3]. Durch dieses irenische Verfahren gelang es ihm, den so heftig entbrannten Streit zwischen den Anhängern beider Systeme vorläufig beizulegen oder doch denselben zu mässigen. Jedoch der Gegensatz dauerte fort. Wenn die platonische Philosophie eine eigene Schule gewann, so gewann selbe auch die aristotelische Philosophie, und zwischen beiden Schulen kam es nie zu einer eigentlichen Versöhnung, obgleich es auch nachmals an Versuchen zur Ausgleichung nicht fehlte. Plato wurde von denjenigen vorgezogen, welche einer mehr idealen theologischen Richtung folgten; Aristoteles dagegen von solchen, welche mehr der Physik sich zuwandten. Zwischen beiden Gegensätzen oscillirte die wissenschaftliche Bewegung und es kam zu keinem eigentlichen Austrag zwischen beiden. Der Fortgang unserer Darstellung wird uns

---

1) Ib. l. 6. c. 2· c. 6. Aristoteles, cum de rebus naturalibus ageret, principiis naturae intimis contentus noluit superiorem separatamque causam attingere, quae ad primum philosophum pertinet, ne disciplinarum praecepta praeter morem suum misceret atque confunderet. Itaque recte naturam tradidit sine consilio agere.... Plato vero non immerito consideravit scientias, cum minus perfectae essent, ad perfectionem suam desiderare officium perfectiorum.

2) Ib. l. 3. c. 2. Vgl. *Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 240 ff.

3) In calumn. Plat. l. 6. c. 6. A me vero tantum abest, ut in defendendo Platone doctrinam damnare Aristotelis velim, ut potius convenire semper inter sese duos philosophos, quantum in me est, coner ostendere.

genügende Einsicht gewähren in den Gang und in die verschiedenen Zwischenfälle dieser Bewegung.

2. Marsilius Ficinus.

§. 35.

Wir kommen nun zu den eigentlichen Coryphäen der platonischen Academie zu Florenz, zu denjenigen Männern, welche man als die Brennpunkte des geistigen Lebens in jener Gemeinschaft und als die eigentlichen Bannerträger des neuen Platonismus in Italien betrachten muss. Es sind Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola. Beschäftigen wir uns zunächst mit dem erstern.

Marsilius Ficinus, im Jahre 1433 zu Florenz geboren, war der Sohn eines Arztes und studirte nach dem Beispiele seines Vaters die Medicin, welcher er auch noch in spätern Jahren seinen Fleiss widmete. Als er jedoch, ein Jüngling von achtzehn Jahren, von seinem Vater zu Cosmo von Medici geführt wurde, erkannte dieser seine Talente, nahm ihn in sein Haus auf und versah ihn mit allen Mitteln zum Studium der classischen Literatur und insbesondere der platonischen Philosophie. Nachdem er sich mehrere Jahre lang mit diesen Studien beschäftigt hatte, trat er öffentlich als Lehrer der platonischen Philosophie auf und wurde ihm zugleich von seinem Gönner die Vorstandschaft über die von ihm errichtete Academie übertragen. Er übersetzte auf Veranlassung Cosmo's die Schriften Plato's, sowie die der Neuplatoniker Plotin, Jamblichus und Proklus in's Lateinische und versah dieselben mit erklärenden Commentaren. Damit begnügte er sich jedoch nicht. Er verfasste auch selbstständige Werke, um in denselben seine gewonnenen Ueberzeugungen in systematischer Weise zur Darstellung zu bringen. Das hauptsächlichste dieser seiner selbstständigen Werke ist die „Theologia Platonica de animorum immortalitate," in welcher er ein möglichst vollkommenes und abgerundetes Bild seiner Denkweise bietet. In abgekürzter, mehr zusammengedrängter Weise hat er seine Ansichten in dem „Compendium theologiae Platonicae" niedergelegt. Dazu kommen dann noch das Buch: „De christiana religione," „De vita coelitus conservanda," eine „Apologie" und „Briefe." So war sein ganzes Leben und Wirken der platonischen Philosophie gewidmet, und der Ruhm, welchen er bei seinen Zeitgenossen genoss und durch sein ganzes Leben erhielt, ist mit diesen platonischen Untersuchungen verwachsen. Die Unfälle, welche später das Haus Medici trafen, musste auch er theilen. Nach Vertreibung der Mediceer aus Florenz zog er sich in ländliche Einsamkeit zurück und lebte da von einem Canonicate, welches ihm der Cardinal Johann von Medici noch verschafft hatte. Er starb im Jahre 1499.

Ficinus ist von der höchsten Achtung für Plato und seine Philosophie erfüllt. Er ist zwar nicht unbedingt exclusiv; er will auch den Ari-

stoteles nicht ganz und gar verwerfen. Man verstehe und erkläre ihn nur heut zu Tage nicht recht. Auch nicht gegen die ältern Scholasliker ist er feindlich gestimmt, besonders nicht gegen den heil. Thomas, welchen er vielmehr den „Glanz der Theologie“ nennt[1]). Aber die platonische Philosophie gilt ihm doch als das höchste. Nur durch sie, meint er, könne den Gebrechen der Zeit abgeholfen werden. Er beklagt es, dass die Poeten seiner Zeit, dass die Philosophen, welche gegenwärtig fast alle Peripatetiker seien, die Religion und ihre Geheimnisse für blosse Fabeln hielten. Was die Philosophen insbesonders betrifft, so seien dieselben mit ihrem Peripateticismus fast überall in zwei Parteien auseinander gerathen, in die Alexander'sche und in die Averroistische; doch beide seien der Religion und der religiösen Wahrheit mit ihren Doctrinen gleich gefährlich; denn die einen läugnen die Unsterblichkeit der Seele geradezu, die andern dagegen heben die Individualität der intellectiven Seele auf; beide endlich stellen die Menschen ausser den Bereich der göttlichen Vorsehung. Damit sind offenbar die Grundlagen aller Religion unterwühlt. Gegen solche Ausschreitungen gebe es kein anderes, wirksameres Mittel, als die Geltendmachung der platonischen Philosophie. Ficin preist deshalb die göttliche Vorsehung, dass sie durch ihn die Uebersetzung des Platon und des Plotin veranlasst habe, damit durch diese religiösen Philosophen der Unglaube und die mit der Religion sreitenden Meinungen der Peripatetiker widerlegt würden. Die blosse einfache Predigt der christlichen Religion könne das nicht leisten, sondern nur durch göttliche Wunder, oder aber durch eine philosophische Religion können solche Irrthümer überwunden werden. Für die gegenwärtige Zeit habe die göttliche Vorsehung beschlossen, die Religion durch philosophische Gründe befestigen zu lassen, bis sie seiner Zeit durch offenbare Wunder alle Völker von der Wahrheit derselben überzeugen werde[2]). Und jene philosophischen Gründe können und dürfen nur

---

1) *Marsilius Ficinus,* Theol. platonica, l. 2. c. 12. p. 110. (Opp. Mars. Fic. Basil. 1561.)

2) In Plotin. prooem. Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem et Plotinum traducendis et explanandis elaboravimus, ut hac Theologia in lucem prodeunte et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quam plurimi, i. e. philosophi paene omnes, admoneantur, non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse, cujus mentem hodie pauci praeter Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Si

aus der platonischen Philosophie entnommen werden. Denn wenn diese Philosophie auch nicht vollkommen christlich sei, so stehe sie doch der christlichen Wahrheit am nächsten und sei daher am meisten geeignet, die durch falsche Philosophie irre geleiteten Geister wieder für das Christenthum zu gewinnen[1]). Das habe schon der grosse Augustinus anerkannt; er habe es offen ausgesprochen, dass die platonische Lehre am meisten dem Christenthum sich annähere, und habe eben deshalb in seiner Speculation über die christlichen Wahrheiten vorzugsweise der platonischen Ideen sich bedient. Und in der That, in allen seinen Untersuchungen bleibt Plato nirgends bei den nächsten Ursachen der Erscheinungen stehen, sondern überall sucht er zum höchsten Grunde des Erkannten, zu Gott, vorzudringen, um so Alles vom Standpunkte der Gotteserkenntniss aus zu begreifen und zu beurtheilen. Ein besonderes Augenmerk richtet er daher auch auf die menschliche Seele, weil in dieser, als dem Spiegel der Gottheit, das Göttliche ganz besonders wiederstrahlt und eine vollkommene Erkenntniss der Seele auch eine möglichst vollkommene Erkenntniss Gottes zur Folge hat[2]).

Jedoch nahm Ficin die platonische Philosophie nicht blos nach dem Umfange und nach der Gestalt, wie sie in den platonischen Schriften selbst niedergelegt war, sondern suchte vielmehr den Gesichtskreis derselben möglichst zu erweitern. Er suchte sie im Zusammenhange mit der ältern und mit der spätern (neuplatonischen) Philosophie zu begreifen und darzustellen. Da gilt ihm Hermes Trismegistus, dessen (unterschobene) Schriften ihm zur Kenntniss gekommen waren, als der Vater aller Theologie. Dieser ägyptische Priester, gleich gross als Priester, König und Philosoph, von den Aegyptern Theut genannt und als eine Gottheit verehrt, war der erste, welcher seinen Geist von mathemati-

---

quis autem putet, tam divulgatam impietatem tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam re ipsa procul dubio convincetur. Majore hic opus est potestate. Id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus, vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae, his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque philosophica confirmare, quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem, ut olim quandoque, fecit, manifestis per omnes gentes confirmet miraculis.

1) Theol. Platonic. prooem. Reor autem (nec vana fides), hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonicis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant, et quicunque philosophiae studium impie nimium a sancta religione sejungunt, agnoscant aliquando, se non aliter aberrare, quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore, vel intelligentiam veram a recta voluntate disjunxerit. — 2) Ib. l. c.



schen und physischen Speculationen auf die Betrachtung Gottes, der Dämonen und der Seele richtete. Ihm folgte und aus ihm schöpfte Orpheus; diesem schloss sich dann hinwiederum an Aglaophemus, diesem Pythagoras, diesem Philolaus, und endlich folgte Plato, welcher das System der Theologie vollendete[1]). Auch Zoroaster wird von Ficin unter den Vorläufern Plato's genannt. So hat Plato die Mysterien der alten Religion, welche nicht mit dem Aberglauben des Polytheismus zu verwechseln sind, in seine Schriften aufgenommen und hat zugleich vorausverkündigt, dass diese Mysterien einst öffentlich würden bekannt gemacht werden. „Dies ist geschehen, als Philon und Numenius den Sinn der alten Theologen in den Worten des Plato aufdeckten, als die Neuplatoniker Plotin, Jamblichus, Proklus, von Johannes dem Evangelisten, von Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita belehrt, dasjenige enthüllten, was von Plato in seinen Schriften nur angedeutet worden war[2])." Aus diesen Neuplatonikern hat man also das nähere Verständniss der platonischen Philosophie zu schöpfen; ihre Schriften enthalten die weitere Entwicklung der Keime, welche in den platonischen Schriften selbst niedergelegt sind.

Aus diesen Quellen also schöpfte Ficin die Bestandtheile der „platonischen Theologie," welche, wie schon bemerkt, als sein Hauptwerk zu betrachten ist. Er hatte zunächst die Absicht, die Unsterblichkeit der Seele, welche, wie wir seiner Zeit sehen werden, von den Aristotelikern seiner Zeit philosophisch bekämpft oder wenigstens als zweifelhaft hingestellt wurde, durch philosophische Gründe überzeugend darzuthun, welche Gründe er aus der platonischen Philosophie entlehnte. Indem er aber die menschliche Seele als das Bild der Gottheit und als ein Glied der grossen Wesenskette betrachtet, welche von Gott als dem Schöpfer der Welt ausläuft, wird er dadurch auch auf Gott geleitet und zur Entwicklung seiner Eigenschaften und seines Verhältnisses zur Welt veranlasst. So wurde seine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele zugleich ein System der Theologie nach den Ansichten der Platoniker. Dieses System sollte seiner Absicht gemäss an die Stelle der veralteten und entarteten Scholastik treten und eine neue Unterlage bilden für die Begründung des Christenthums.

Suchen wir in gedrängtem Ueberblicke die Grundzüge dieses Systems zu zeichnen. — Wir wenden uns zuerst zur Erkenntnisslehre.

§. 36.

Die Erkenntnisslehre des Ficinus hat zur Voraussetzung eine gewisse Dreitheilung der Seele, welche aus dem System der Neuplatoniker entnommen ist. Drei wesentliche Kräfte haben wir nämlich in der

---

1) Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 140 f.
2) De christ. relig. 22. In Plotin. prooem.

Seele zu unterscheiden: die eine ist jene Kraft, vermöge deren dieselbe dem Körper zugewendet ist, denselben belebt und durch denselben empfindet. Diese Kraft bethätigt sich, so weit von der Erkenntniss die Rede ist, im Sinne und in der Einbildungskraft. Die zweite Kraft ist jene, vermöge welcher die Seele dem Göttlichen zugewendet und dasselbe zu erkennen und zu lieben fähig ist. Das ist der Geist (mens) oder die Intelligenz. Dieser Geist verhält sich zur Seele selbst wie ein höheres Auge, durch welches sie das Göttliche anschaut [1]). Er ist gewissermassen ein Funke des höhern göttlichen Geistes, welcher in unsere Seele eingesenkt ist [2]). Zwischen diesen beiden Kräften endlich steht die Vernunft, welcher das discursive Denken angehört, und welche sich mit diesem ihrem discursiven Denken entweder dem Göttlichen im Geiste oder dem Sinnlichen im Sinne und in der Einbildungskraft zuwenden kann, um dasselbe näher zu erforschen. Während also der Sinn und der Geist in ihrer Thätigkeit sich rein intuitiv verhalten, bewegt sich die Vernunft in ihrem Denken von dem einen zum andern, um dadurch eine weitere Einsicht in dasjenige zu gewinnen, was ihr durch die beiden genannten Erkenntnissquellen zugeführt wird [3]).

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun zunächst, worin denn das Wesen der Erkenntniss im Allgemeinen bestehe. Ficinus beantwortet diese Frage dahin, dass jede Erkenntniss beruhe auf der Verbindung des erkennenden Subjectes mit einer geistigen Form, welche die Sache selbst repräsentirt [4]). Diese geistige Form ist die Species. Wir können daher nur erkennen durch die Species, welche, falls sie einen sinnlichen Gegenstand repräsentirt, sinnliche, falls sie dagegen einen intelligibeln Gegenstand repräsentirt, intelligible Species ist [5]). Darin schliesst sich also Ficinus, wie wir sehen, der bisherigen Philosophie an. Nicht so verhält es sich aber in Bezug auf die weitere Frage, wie denn die intelligible Species in der Seele entstehe, und in welchem Verhältnisse überhaupt die sinnliche Erkenntniss zur höhern intellectuellen Erkenntniss stehe.

Ficinus geht hier von dem Grundsatze aus, dass die universale, intelligible Species nicht von Aussen in den Geist komme, nicht von den äussern Dingen gewonnen oder abstrahirt werde. Schon die Einbildungskraft empfängt ihre sinnlichen Bilder nicht von Aussen, sondern sie bringt sie selbst in sich hervor; um so weniger kann also der Geist seine intelligibeln Formen von Aussen empfangen. Würde letzteres stattfinden, so könnte er sie doch nur durch das Medium des sinnlichen Bildes in der Einbildungskraft erhalten. Aber wie kann ein sinnliches Bild, welches als solches nur ein Einzelnes und mit allen

1) Theol. plat. l. 1. c. 6. — 2) Ib. l. 11. c. 2. — 3) Ib. l. 13. c. 4.

4) Ib. l. 8. c. 2. In nobis profecto videmus cognitionem nihil aliud esse, quam spiritalem unionem ad formam aliquam spiritalem. — 5) Ib. l. c.

Bedingungen der Materie behaftet ist, eine allgemeine, intelligible Form erzeugen! Das ist nicht möglich. — Es muss also angenommen werden, dass die intelligibeln Formen oder Species schon vor aller Erfahrung im Geiste sich befinden, dass sie ihm eingeboren sind, und dass die äussere Erfahrung nur dazu dient, den Geist zu erregen, dass er dasjenige, was er als eingeboren in sich trägt, aus seinem Innern in's Bewusstsein heraufführe [1]). Der Geist wird nicht von Aussen geformt, sondern er formt sich selbst, und da er, falls er a priori ganz formlos wäre, sich selbst nicht formen könnte, so muss angenommen werden, dass so viele Formen, als es Species in der Natur der Dinge gibt, schon vor aller Erfahrung in dem menschlichen Geiste als „formulae innatae" gelegen sind, und dass er eben durch diese eingebornen Formen in den Stand gesetzt ist, alle Formen oder Species der Dinge aus sich zu erzeugen [2]). Und in der That, wenn die Seele als unmittelbare Schöpfung von Gott ausgeht, so muss sie von Gott auch ganz vollkommen geschaffen werden. Vollkommener aber ist sie, wenn sie die Grundlagen und Bedingungen all ihrer Erkenntniss in sich trägt, als wenn sie leer und entblöst davon in's Dasein tritt. Ist sie ja doch ein vornehmeres Wesen, als die Materie. Wenn also die Materie alle ihre Formen ursprünglich schon inchoative in sich trägt, wie sollte denn dieses bei der Seele nicht um so mehr der Fall sein müssen [3])! Zwischen der göttlichen Erkenntniss und der sinnlichen steht die intellectuelle Erkenntniss in der Mitte. Wenn also Gott Alles erkennt durch seine unbewegliche Wesenheit; der Sinn dagegen Alles durch bewegliche Qualitäten, d. i. durch fremde Species: so erkennt dagegen der Verstand Alles durch unbewegliche Qualitäten, welche eingeborne Species genannt werden [4]).

Die eingebornen Species sind also die Grundlage aller intellectuellen Erkenntniss; durch sie ist die intellectuelle Erkenntniss ermöglicht und bedingt. Aber nun frägt es sich wiederum: Wie gestaltet sich denn auf der Grundlage jener „formulae innatae" der intellectuelle Erkenntnissprocess selbst.

In Gott sind die Ideen aller Dinge, und diese Ideen drücken das wahre und eigentliche Wesen der Dinge aus. Die uns eingebornen

1) Ib. l. 11. c. 3.

2) Ib. l. c. Ex omnibus his concluditur, intellectum formare se ipsum; et quoniam, si esset prorsus informis, se ipsum formare non posset, necesse est, ante eas formas vel notiones, quas per omnem aetatem paene momentis singulis in se parit, latere in animae penetralibus formas alias animo naturales totidem numero, quot sunt in mundo rerum species creatarum, quibus possit formas illarum intelligibiles parere. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. Inter cognitionem divinam et sensitivam cognitio intellectualis est media. Ergo et medias habet conditiones. Deus cognoscit per essentiam suam immobilem; sensus per mobiles qualitates, i. e. species peregrinas. Quapropter mens cognoscet per qualitates immobiles, quae species innatae vocantur.

Species aber entsprechen jenen Ideen; die Ideen sind in den gedachten Specien repräsentirt. Von diesen beiden Voraussetzungen müssen wir ausgehen, um den intellectuellen Erkenntnissprocess zu erklären. Es ist aber nun von selbst klar, dass jede Erkenntniss ein Object erfordert, welches wir erkennen. Das muss mithin auch bei der intellectuellen Erkenntniss stattfinden. Allein die äussern Gegenstände können uns hiebei nicht als Object dienen, weil wir, wie schon gezeigt worden ist, das wahre Wesen der Dinge nicht aus ihnen selbst schöpfen können. Das Object unserer intellectuellen Erkenntniss kann somit nur die göttliche Idee sein, welche das wahre Wesen des äussern Objectes ausdrückt. Wenn wir also das wahre Wesen des Dinges erkennen, so erkennen wir dasselbe nicht im Dinge selbst, sondern wir schauen es unmittelbar an in der göttlichen Idee. Daher vollzieht sich die intellectuelle Erkenntniss in folgender Weise: Durch den äussern Gegenstand, in so ferne wir ihn sinnlich wahrnehmen, wird der Geist in gewisser Weise erinnert an die ihm eingeborne intelligible Species des Gegenstandes, und indem er nun dieselbe in's Bewusstsein heraufführt, schaut er durch dieselbe die Idee des Gegenstandes, welcher die eingeborne Species entspricht, in Gott an. Dadurch erhebt er sich zur wissenschaftlichen Erkenntniss des Gegenstandes; er schaut ihn in seiner reinen Wahrheit. Wer z. B. den Cirkel an sich nach seinem wahren Wesen erkennen will, der vermag solches nicht durch einen von Aussen auf seine Sinne einwirkenden Kreis; denn dieser ist doch nur ein veränderliches Bild des Cirkels an sich. Er wird durch die äussere Erscheinung nur hingewiesen auf die seinem Geiste immanente Form des Cirkels, und durch diese erhebt er sich dann zur ewigen Idee des Cirkels, welche in Gott ist, und schaut dieselbe in Gott an[1]).

Dass dieses die allein richtige Erklärung der intellectuellen Erkenntniss sei, ergibt sich daraus, dass das wahre Wesen der Dinge etwas Unveränderliches ist, und dass es also der unveränderlichen göttlichen Idee bedarf, um es in seiner Unveränderlichkeit zu erkennen. Die Wahrheit alles Geschöpflichen ferner besteht darin, dass es seiner ewigen Idee congruent ist. Folglich kann auch unsere Erkenntniss nur dann eine wahre sein, wenn sie gleichfalls der Idee congruent ist, d. h. wenn wir das Ding in seiner Idee erkennen[2]). Was aber die

1) Ib. l. 12. c. 1. Exemplum de circulo ponamus, ut idem de caeteris omnibus ponamus. Animus ad scientiam circuli admonetur.... per visum, quando circulum vel torno factum ex ligno videt, vel in pariete signatum. Qui non verus est circulus, quoniam non perfectus: sed veri idolum et simulacram. Per hoc commonitus animus avidus veritatis eruit in actum ingenitam sibi circuli formulam. Per quam velut caracterem ad ipsam circuli ideam in mente divina vigentem aciem dirigit. Quae quidem directio est scientia circuli... Per formulam, quam in se habet, mens supra se ipsum ascendit ad ideam. cf. c. 4.

2) Ib. l. c..... Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique. Scientia vero in hoc praecipue, ut mens congruat veritati. Non potest

Hauptsache: der modus cognoscendi folgt dem modus essendi. Wie also die Wesenheiten der Dinge durch die göttliche Idee bedingt sind und von derselben ausgehen, so müssen sie auch in ihrer Idee und aus ihrer Idee erkannt werden [1]).

Und so steht denn der menschliche Geist in einem unmittelbaren Contact mit der göttlichen Wesenheit, und schaut in Folge dieses unmittelbaren Contactes die Wesenheiten der Dinge unmittelbar in Gott an [2]). Wie der Sinn des Auges Alles im Lichte erkennt, so strahlt auch das Licht des göttlichen Wesens unmittelbar in unsern Geist ein und setzt uns dadurch in den Stand, Alles unmittelbar in diesem Lichte zu erkennen [3]). All unsere Erkenntniss beruht also im Grunde auf einer Formation unsers Geistes durch den göttlichen Geist, zu welcher Formation er uns vorher disponirt hat durch die eingebornen Species [4]); ja man kann sagen, dass das Erkennen selbst nichts anderes ist, als ein Geformtwerden durch die göttliche Intelligenz [5]). Die Engel hat Gott ein- für allemal mit allen Ideen erfüllt; dem menschlichen Geiste offenbart er die Ideen fortwährend bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung [6]). Nicht als ob der Geist dabei sich ganz passiv verhielte; nein, wie das Sehen durch eine doppelte Ursache bedingt ist, durch den Einfluss des Lichtes und durch die Thätigkeit des Sinnes, so verhält es sich in analoger Weise auch mit unserer intellectuellen Erkenntniss [7]). Aber wäre die göttliche Intelligenz mit ihren Ideen dem Geiste nicht präsent, so könnte die Thätigkeit des Geistes allein keine Erkenntniss erzeugen. So bewahrheitet sich das Wort der heiligen Schrift: „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine," und: „In lumine tuo videbimus lumen. [8])" Wie die vernünftige Seele sich zum Leibe verhält, in analoger Weise verhält sich die göttliche Intelligenz zum Geiste, welcher, wie wir wissen, das Akma der Seele bildet. Wie die Seele in ihrer Verbindung mit dem Leibe diesem das Leben einströmt, so fliesst auch das geistige Leben der Seele aus der unmittelbaren Verbindung der göttlichen Intelligenz

---

autem rei ipsius veritati quadrare, nisi ideae quoque quadret, in cujus congruitate sita est veritas. Ut ita per ideam, quae rei causa est, rem cognoscat: siquidem vera scientia est per causam.

1) Ib. l. c. Verus perfectusque cognoscendi modus modum sequitur essendi. Itaque sicut tam circulus, quam reliquae rerum species a mente divina per eorum ideas concipiuntur et pariuntur, sic a sequentibus mentibus per eosdem cognoscendae videntur. Ut omnes scientiae primam pro viribus scientiam imitentur.

2) Ib. l. 12. c. 2. Platonici omnes probant, in rationibus contemplandis divinam rationem tactu quodam mentis substantiali potius quam imaginario tangi, unitatemque mentis propriam Deo rerum omnium unitati modo quodam inextimabili copulari. — 3) Ib. l. 1. c. 6. l. 12. c. 3. — 4) Ib. l. 12. c. 1.

5) Ib. l, c. Neque aliud quidquam est, quod intelligere dicimus, quam ab intelligentia divina formari.

6) Ib. l. c. — 7) Ib. l. 12. c. 3. — 8) Ib. l. 12. c. 1.

mit dem Geiste. Das körperliche Leben ist das Simulacrum der vernünftigen Seele; das intellectuelle Leben der Seele ist das Bild des göttlichen Geistes und Lebens [1]). Man könnte allerdings fragen: Wenn wir alle Dinge nach ihrem wahren Wesen unmittelbar in Gott anschauen: warum haben wir denn gar kein Bewusstsein davon, dass wir bei jeder intellectuellen Erkenntniss unmittelbar Gott anschauen? Allein die Antwort auf diese Frage liegt auf der Hand. Wie das Auge, durch die Species der Farbe informirt, zwar die Farbe erkennt, aber nicht die Species der Farbe: so erkennen wir auch durch die Idee, welche wir in Gott anschauen, das Wesen des Gegenstandes, aber nicht die Idee selbst, in so ferne sie etwas in Gott ist [2]). Zudem drückt jede Idee, welche in Gott ist, das göttliche Wesen nicht aus, wie es an sich ist, sondern nur, in wie fern es vorbildlich sich verhält zu einem bestimmten Gegenstande. Daher denkt denn auch der Geist, wenn er eine Idee in Gott schaut, Gott nicht in seinem Ansichsein, sondern nur nach der Beziehung, nach welcher er sich vorbildlich verhält zu einem bestimmten Dinge. Daraus erklärt es sich also leicht, warum wir in unserer intellectuellen Erkenntniss kein Bewusstsein von der Schauung Gottes oder der Idee in Gott haben [3]).

Wir sehen, das ist ganz die platonische Erkenntnisslehre, nur weiter ausgebildet und im Detail entwickelt. Damit ist die Frage, welches das Ersterkannte sei, in ganz anderer Weise gelöst, als sie in der Scholastik war beantwortet worden. Allerdings hat auch Bonaventura einer ähnlichen Ansicht sich angeschlossen, wie wir sie hier treffen, und auch Heinrich von Gent ist in die gleiche Bahn eingetreten; sonst aber wurde diese Ansicht von allen übrigen Denkern des Mittelalters abgewiesen. In der Folgezeit hat sie freilich grössere Bedeutung gewonnen. Der Ontologismus der spätern Zeit hat, wie wir sehen, sein Vorspiel in der Erkenntnisslehre des Ficinus gefunden.

Wir gehen nun auf die metaphysischen Lehrsätze des Ficinus über.

---

1) Ib. l. 12. c. 4. p. 272 sq. Vita corporalis nihil aliud est, quam actus continuus animae transfusus in corporis hujus complexionem, ab anima non recedens. Igitur intellectualis animae vita nihil est aliud, quam intellectus divini perrennis actus, annexus animae, non solutus a Deo. Et sicut anima vitae corporali semina inserit rerum gerendarum, ita Deus animae cognoscendarum accendit igniculos. Vita corporalis est animae rationalis simulacrum. Intellectualis animae vita simulacrum est vitae mentisque divinae.

2) Ib. l. 12. c. 3.

3) Ib. l. c. p. 269. Ratio rei naturalis in deo, v. c. ratio aëris, non deum refert prorsus ut Deum, et ut principium universi solutum ac liberum, sed ut exemplar aëris: quo fit, ut mens, quando ratione ipsa divini aëris circumfunditur, Deum intelligat, non tanquam Deum, sed tanquam aërem; Deum namque videt aëreum, i. e. ad naturam aëris circumscriptum.



§. 37.

Hier sucht Ficinus vor Allem in aufsteigender Stufenfolge zur Idee Gottes sich zu erheben, um dann alles Uebrige im Lichte dieser Idee zu betrachten, besonders aber die menschliche Seele. — Auf der untersten Stufe der Wesensleiter steht nach Ficinus das Körperliche. Das Körperliche ist seiner Natur nach unthätig; es verhält sich nur leidend. Es gibt eine erste Natur, welche als solche nur thätig ist; es muss auch eine letzte Natur geben, welche als solche nur leidend ist: und das ist die körperliche Natur. Materie und Quantität, welche alles Körperliche bedingen, tragen ihrem Begriffe nach keinen Keim und keine Anlage zur Thätigkeit in sich. Wo also immer eine Thätigkeit sich vorfindet, da muss dieselbe von einem unkörperlichen Princip ausgehen [1]). Und dieses Unkörperliche ist zunächst die Form, d. h. jene Form, welche die Platoniker als Qualität bezeichnen. Sie ist an sich untheilbar, aber vermöge ihrer Verbindung mit der Materie zertheilt sie sich durch alle Theile des Körpers und theilt so die Ausdehnung des letztern. Durch diese Qualität also ist alle Thätigkeit im Bereiche des Körperlichen bedingt; sie bildet die zweite Stufe in der Stufenleiter des Seienden [2]).

Allein eben weil die Qualität in die Materie versenkt ist, und die Theilbarkeit derselben theilt, weil sie, obgleich an sich thätig, in ihrer Verbindung mit der Materie doch auch zugleich leidend wird, kann sie weder als die lautere, noch als die wahre, noch als die vollkommene Form betrachtet werden [3]). Und doch ist das Wahre und Vollkommene überall die Voraussetzung des Unwahren und Unvollkommenen [4]). Wir müssen also über der körperlichen Qualität eine höhere und vollkommene Form annehmen. Diess um so mehr, als die Qualitäten in der Körperwelt ihrer Natur nach unbeständig und ungeordnet sind; denn daraus folgt, dass ein höheres Princip über ihnen stehen muss, durch welches das fluctuirende und unbeständige Körperliche zu einer einheitlichen und beständigen Ordnung zusammengeschlossen und zusammengehalten wird [5]). Müssen wir aber über der

---

1) Ib. l. 1. c. 2. — 2) Ib. l. 1. c. 2.

3) Ib. l. 1. c. 3. Natura hujusmodi in materiae inficitur gremio, ex simplici divisibilis impuraque, ex activa passioni obnoxia, ex agili fit inepta. Ideoque neque mera forma haec est, neque vera, neque perfecta. — 4) Ib. l. 1. c. 5.

5) Ib. l. 1. c. 3. p. 83. Quamobrem praeter omnes hujusmodi formas inesse oportet omnibus et praeesse substantiam quandam incorporalem per corpora penetrantem, cujus instrumenta sint corporeae qualitates. Quo enim pacto qualitates singulae, quae suapte natura instabiles inordinataeque sunt, aut stabilem ordinem in generationis successione servarent, nisi per ordinem altioris causae stabilem regerentur, aut ad eosdem effectus statutis temporum curriculis semper reverterentur, nisi una eademque causa esset, quae illas quovis tempore ducens, statutis temporibus similiter duceret.

körperlichen Qualität eine höhere und vollkommnere Form voraussetzen, so muss diese von der Art sein, dass sie nicht wiederum durch die Theile des Körpers sich verbreitet und nach den Theilen desselben sich zertheilt: sondern sie muss so beschaffen sein, dass sie wesentlich in ihrer Einheit und Einfachheit beharrt und dieselbe nie verliert. Eine solche Form nun ist die Seele. Die Seele ist somit das dritte Glied in der aufsteigenden Stufenleiter der Wesen [1]).

Aber auch bei der Seele können wir nicht stehen bleiben. Betrachten wir nämlich die körperliche Qualität: so kann man in derselben unterscheiden: Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit. Nach diesen drei Beziehungen nun ist sie der Bewegung und Veränderung unterworfen. Nach ihrer Wesenheit: denn diese entsteht durch Generation und vergeht durch Corruption. Generation und Corruption aber sind Bewegung und Veränderung. Nach ihren Kräften: denn diese sind der Steigerung und des Nachlasses fähig. Nach ihrer Thätigkeit endlich: denn diese vollzieht sich in der Zeit, und die zeitliche Thätigkeit ist wiederum Bewegung. — Wenn wir dagegen die Seele betrachten, so steht diese in der gedachten Beziehung schon höher. Sie ist nämlich nicht einzig und allein beweglich, sondern zugleich auch unbeweglich. Sie ist beweglich nach ihrer Thätigkeit, weil diese eine zeitliche und vorübergehende ist; sie ist aber unbeweglich nach ihrer Wesenheit; denn ihre Wesenheit, ihre Substanz, bleibt sich immer gleich. Ja selbst nach ihren Kräften ist sie nicht schlechterdings beweglich, sondern beweglich und unbeweglich zugleich. Denn die natürliche Kraft ist als solche bleibend und unveränderlich, weil sie in der Wesenheit wurzelt. Nur in so fern sie aus der Potenz in den Act, aus dem Acte in den Habitus übergeht, ist sie beweglich und veränderlich [2]). Aber obgleich die Seele, in so ferne sie nicht rein beweglich, sondern beweglich und unbeweglich zugleich ist, über die körperliche Qualität sich erhebt, so kann sie doch noch nicht das höchste Glied in der Wesenskette sein. Es muss ein rein Unbewegliches, rein Unveränderliches geben; denn dieses ist das Vollkommenere. Die Seele setzt also selbst wiederum eine höhere Stufe des Seins voraus, nämlich das rein Unbewegliche. Und das ist der Engel; denn dieser ist nach Wesenheit, Kraft und Thätigkeit zugleich unbeweglich und unveränderlich [3]). Der Engel steht mithin auf der vierten Stufe des Seins in aufsteigender Linie [4]).

Doch auch damit sind wir noch nicht auf der höchsten Stufe des Seins angelangt. Die Seele ist eine Einheit, aber auch eine Vielheit

1) Ib. l. 1. c. 3. p. 84. c. 4. — 2) Ib. l. 1. c. 4.

3) Ib. l. 1. c. 6. Angelum prorsus immobilem esse Platonici arbitrantur, essentia, virtute, actione: quoniam semper sit idem, aeque possit, intelligat semper omnia simul et velit eadem, et quantum in se est, agat subito, quidquid agit.

4) Ib. l. 1. c. 5.

in der Einheit, weil sie verschiedene Eigenschaften und Kräfte hat. Das Gleiche gilt vom Engel; auch er ist Einheit und Vielheit zugleich; denn wir müssen in ihm gleichfalls unterscheiden zwischen Wesenheit und Sein, zwischen Erkenntnisskraft, Erkenntnissact, Erkenntnissform u. s. w.[1]). Doch während die Seele eine bewegliche Vielheit ist, ist der Engel eine unbewegliche Vielheit. Allein mit der Vielheit, obgleich sie im Engel als unbewegliche Vielheit zu denken ist, können wir die Kette des Seins nicht abschliessen. Die Vielheit in der Einheit setzt die reine, absolute Einheit voraus. Denn die Einheit ist das Princip aller Vielheit und letztere ist ohne die erstere nicht denkbar. Ebenso könnte eine Vielheit nie zu einer Einheit verbunden sein, ohne Voraussetzung der reinen, absoluten Einheit. Wir müssen also über dem Engel eine absolute Einheit voraussetzen. Und diese absolute Einheit, die ohne alle Vielheit ist, ist Gott. Das göttliche Sein ist somit die fünfte und höchste Stufe des Seins; über Gott hinaus ist kein anderes Sein mehr denkbar[2]). Und so sind wir denn auf der Stufenleiter der Dinge hinaufgestiegen zu Gott als der höchsten Einheit, welche als solche zugleich auch die höchste Wahrheit und Güte ist[3]).

Als die reine, absolute Einheit nun kann Gott nur ein einziger sein. Während die untergeordneten Stufen des Seins in eine Vielheit von besondern Wesen aus einander gehen, ist die Einzigkeit Gott wesentlich. Es kann nicht mehrere Götter geben. Denn diese mehreren Götter müssten als Götter einander gleich stehen. Aber wenn sie einander gleich sind, dann kann diese Gleichheit entweder von der Art sein, dass gar kein Unterschied zwischen ihnen obwaltet: und dann sind sie nicht mehr viele, sondern Ein Gott; — oder jene Gleichheit kann so gestaltet sein, dass sie in ihrer Natur theils übereinkommen, theils von einander verschieden sind. Aber dann sind beide zusammengesetzt aus einem Gemeinsamen und einem Unterscheidenden, und folglich ist keiner mehr absolute Einheit[4]).

Als absolute, reine Einheit ist Gott ferner unendliche Macht. Denn wie in der grössten Trennung und Zerstreuung die grösste Schwäche liegt, so involvirt im Gegentheil die höchste Einheit zugleich die höchste Macht. Gott ist reiner Act; der Act aber schliesst seiner Natur nach alle Grenze aus; denn nur da kann von einer Grenze die Rede sein, wo der Act mit einer Potenz, mit einem potenziellen Subjecte verbunden ist[5]). — Nicht genug. Gott ist zugleich absolute

---

1) Ib. l. 1. c. 6. Multitudinem certo aliquam in angelo ponere cogimur. At qualem? Qualis convenit intellectui, h. e. ut essentiam habeat atque esse, vim intelligendi, intellectionis actum, rerumque intellectarum species plurimas.

2) Ib. l. 1. c. 6. Cf. Comp. Theol. Plat. p. 690 sq. — 3) Theol. Plat. l. 1. c. 6. l. 2. c. 1. — 4) Ib. l. 2. c. 2.

5) Ib. l. 2. c. 4. Sicut in summa dispersione est imbecillitas infinita, sic in

Intelligenz. Denn Gott ist von aller Materie getrennt. Wie aber etwas nur dadurch intelligibel wird, dass es von der Materie getrennt wird, die Trennung also von der Materie die Ursache der Intelligibilität ist: so muss, da das Intelligible und der Intellect sich gegenseitig entsprechen und einander verwandt sind, die Trennung von der Materie auch die Ursache des Intellectes sein, d. h. wenn ein Wesen von der Materie getrennt ist, ist es eo ipso ein intelligentes Wesen, und je mehr es von derselben getrennt ist, je weiter es sich von derselben entfernt, um so vollkommener wird seine Intelligenz sein. Gott aber ist, wie gesagt, absolut getrennt von der Materie; folglich ist er auch absolute Intelligenz [1]). Er erkennt sich selbst, und dadurch, dass er sich selbst erkennt, erkennt er Alles [2]). — Endlich ist Gott auch absoluter Wille. Die göttliche Wirksamkeit kann nicht als eine blosse Naturwirksamkeit gedacht werden. Denn in diesem Falle würde Gott nur Eine Wirkung hervorzubringen im Stande sein, ebenso, wie z. B. das Feuer nur Einer Wirkung fähig ist. Die göttliche Wirksamkeit aber ist die Ursache vieler und verschiedener Dinge. Gott wirkt somit nicht als Naturursache, sondern als intellectuelle Ursache. Diess um so mehr, als die intellectuelle Ursache höher steht, denn die blosse Naturursache, Gott aber als die erste Ursache auch als die vollkommenste Ursache zu denken ist [3]). Wirkt aber Gott als intelligente Ursache, so muss er alle seine Wirkungen auf einen bestimmten Zweck hinrichten, der für dieselben ein Gut ist; er muss also in allen seinen Wirkungen das Gute beabsichtigen. Aber das Gute entspricht dem Willen; folglich muss Gott auch als Wille gedacht werden, und gehen alle seine Wirkungen nach Aussen nicht zunächst von seinem Denken, sondern von seinem Wollen aus. Ist ja doch jede intellectuelle Ursache nur wirksam durch den Willen: wie sollte es sich denn bei der göttlichen Ursache anders verhalten [4])! Und eben weil die göttliche Wirksamkeit nach Aussen vom Willen ausgeht, darum ist sie auch eine freie [5]). Nur in so fern kann man von einer Nothwendigkeit in der göttlichen Thätigkeit sprechen, als Gott nur so wirken kann, wie es seiner unendlichen Weisheit angemessen ist [6]). Und so sind denn die Dinge nicht durch eine Emanation aus dem göttlichen Wesen entstanden; sondern sie sind Producte seines freien Willens, und eben weil sie solches sind, waltet Gott auch vorsehend über denselben [7]).

---

unitate summa infinita potestas. Actus natura sua terminum non includit. Nam subjici termino passio est, quae actui est opposita. Actus ergo non patitur terminum, nisi quantum subjecto cuidam, ubi aliquid passivae potentiae est, innititur. Actus vero divinus in seipso subsistit.

1) Ib. l. 2. c. 9. — 2) Ib. l. 2. c. 9 sqq. — 3) Ib. l. 2. c. 11. — 4) Ib. l. 2. c. 11. Comp. Theol. Plat. p. 695. — 5) Theol. Plat. l. 2. c. 11. — 6) Ib. l. 2. c. 12. — 7) Ib. l. 2. c. 53. Comp. th. pl. p. 696.

§. 38.

Nach Entwicklung der Gottesidee steigt Ficinus wieder zu den geschöpflichen Dingen herab, und indem er nun die Stufen des geschöpflichen Seins nicht mehr wie vorher von unten nach oben, sondern vielmehr von oben nach unten durchschreitet, entwickelt er des Nähern das Verhältniss, in welchem sie zu einander stehen, jedoch immer auf der Grundlage jener Bestimmungen, welche früher im ascensus über dieselben getroffen worden sind [1]). Die Mitte zwischen den beiden untern und den beiden obern Stufen des Seins hält die Seele. Sie verbindet beide miteinander, indem sie sowohl in die höhere Sphäre des Seins hinaufgreift, als in die untere Sphäre sich herablässt. Weil sie mit beiden Sphären ihrer Natur nach übereinkommt, strebt sie auch beide an, und indem sie die eine anstrebt, verlässt sie die andere nicht [2]).

Doch ist im Bereiche der Seelenwelt wiederum eine Gliederung anzunehmen. Drei Arten von Seelen sind nämlich zu unterscheiden. Auf oberster Linie steht die Seele der Welt; dann folgen die Seelen der Sphären, und an diese schliessen sich endlich an die Seelen aller lebenden Wesen, welche in den besondern Sphären sich befinden. Die Weltseele ist das belebende und bewegende Princip des ganzen sichtbaren Universums; ihre Verbindung mit dem Weltleibe aber ist vermittelt durch einen allgemeinen Weltgeist. Derselbe ist ätherischer Natur, und durch ihn belebt und bewegt die Weltseele das Universum. Durch die Weltseele steigen die Ideen aus dem rein übersinnlichen Bereiche in die Materie herab und kommen in der Materie zur Verwirklichung und Offenbarung [3]).

Die dritte der drei so eben ausgeschiedenen Categorien der Seelen schliesst auch die menschliche Seele in sich. Damit sind wir auf die Psychologie fortgeleitet.

Wir haben schon früher erwähnt, dass die Haupttendenz des Ficinus in seiner „platonischen Theologie" dahin geht, den Aristotelikern gegenüber die Immaterialität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erweisen. In Folge dessen führt er dehn auch eine grosse

---

1) Theol. Plat. l. 3. c. 1. Fons unitatis, sagt Ficinus p. 117, est Deus, fons multitudinis angelus, fons motionis est anima. Deus per seipsum unitas, angelus per Deum est unus, per se multiplex ... Anima per Deum una, per Dei umbram, i. e quia sub deo est simul cum angelo, multiplex, per se ipsam mobilis. Qualitas per superiora habet, ut moveat aliquid, per se habet, ut materiae misceatur. Corpus per qualitatem habet, ut agat, per se solum, ut patiatur. Qualitas uno gradu excedit corpus, quod movet ipsum, uno saltem cedit animae, quod movetur ab illa. Anima saltem uno excedit qualitatem, quod ex seipsa movetur; uno cedit angelo, quod mutatur; angelus animam uno, quod manet; Deo cedit uno, quod multiplex est. Deus tamen per hoc unum abit super omnia in infinitum.

2) Ib. l. 3. c. 2. — 3) Ib. l. 4. c. 1.

Menge von Gründen für seine Thesis auf und entwickelt dieselben mit einer ermüdenden Weitschweifigkeit. Wir können ihm daher in's Detail nicht folgen. Es möge genügen, eine allgemeine Uebersicht seiner Beweise zunächst für die Immaterialität der Seele beizubringen.

Die Seele, lehrt er, kann kein Körper sein, weil sie sich selbst bewegt, während der Körper als solcher keiner Bewegung fähig ist; weil sie Leben und Quelle des Lebens im Körper ist; weil sie nicht wächst und nicht abnimmt mit dem Wachsthume und der Abnahme des Körpers [1]). Die Seele ist unkörperlich, weil ihre Nahrung, aus welcher sie lebt, die Wahrheit ist [2]); weil sie der Erkenntniss des Uebersinnlichen fähig ist [3]); weil sie stets als ganzes Wesen erkennt, während die Körper immer nur nach ihren Theilen thätig sein können; weil sie, indem sie erkennend eine Form in sich aufnimmt, dadurch nicht ihre eigene Form verliert, wie solches bei körperlichen Dingen stattfindet [4]); weil sie das Einfache erkennt, während die körperliche Thätigkeit nur auf Zusammengesetztes gehen kann [5]). Dazu kommt, dass die Seele auf sich selbst reflectirt und so das Bewusstsein von sich selbst hat, was bei einem körperlichen Wesen widersprechend wäre [6]); dass sie freithätig ist, während das Körperliche von der Nothwendigkeit beherrscht wird [7]); dass sie in ihrer intellectuellen Erkenntnissthätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden ist, und dass sie gerade um so vollkommener erkennt, je mehr sie sich vom Leibe abzieht [8]). — Doch, wie gesagt, es würde zu weit führen, wollten wir dem Ficinus in das Detail seiner Beweisführungen folgen. *Die* Anerkennung muss man ihm zollen, dass er seine Thesis nach allen Seiten hin zu begründen und zu beleuchten gesucht hat, und dass ihm kaum Etwas entgangen ist, was als Beweisgrund für die Immaterialität der Seele erbracht werden kann.

Weiterhin erklärt sich Ficinus gegen die averroistische Ansicht von der realen Einheit des Verstandes in allen Menschen, und sucht dieselbe gleichfalls ausführlich zu widerlegen. Die vernünftige Seele, sagt er, muss als die wesentliche Form des Leibes betrachtet werden. Diess ergibt sich schon daraus, dass die specifische Differenz des Menschen von den übrigen lebenden Wesen aus der wesentlichen Form desselben entnommen werden muss, wie solches ja allenthalben bei allen Arten von Dingen stattfindet. Nun aber unterscheidet sich der Mensch gerade durch die Vernunft wesentlich von allen übrigen lebenden Wesen. Folglich muss die Vernunft, resp. die vernünftige Seele dessen wesentliche Form sein [9]). Nur unter dieser Bedingung kann die einheitliche Natur des Menschen aufrecht erhalten werden [10]). Ist aber

1) Ib. l. 6. c. 11 sqq. — 2) Ib. l. 8. c. 2. — 3) Ib. l. 8. c. 4. — 4) Ib. l. 8. c. 6 sq. — 5) Ib. l. 8. c. 14. — 6) Ib l. 9. c 1. — 7) Ib. l. 9. c. 4. — 8) Ib. l. 9. c. 2. c. 3. c. 5. — 9) Ib. l. 15. c. 6. — 10) Ib. l. 15. c. 8.



die Vernunft die specifische Form des Menschen, dann ist sie wesentlich individuell, d. h. der thätige und mögliche Verstand können nichts real Allgemeines sein, sondern können nur als bestimmte Kräfte der an sich individuellen Seele betrachtet werden[1]). Das Gleiche ergibt sich daraus, dass der *Mensch* es ist, welcher erkennt und denkt *durch* die Vernunft, was nicht möglich wäre, wenn die letztere etwas seinem Wesen Fremdes wäre, welches sich ihm nur von Aussen unter gewissen Bedingungen mittheilt[2]).

Mit der Immaterialität der menschlichen Seele ist auch deren Unsterblichkeit gesichert. Die Beweise, welche Ficinus für die Immaterialität der Seele führt, sollen nach seiner Absicht sämmtlich auch deren Unsterblichkeit gewährleisten. Die Begriffe von Immaterialität und Unsterblichkeit sind ihm von diesem Standpunkte aus gleichbedeutend, und er setzt den einen für den andern. In der That, wenn die Seele ihr Sein nicht in der Materie hat, sondern wenn sie vielmehr ein für sich bestehendes Sein ist, dann ist der Tod und die Auflösung des Leibes nicht zugleich der Tod und die Auflösung der Seele. Diess um so weniger, als der Seele das Leben wesentlich ist und sie daher den Gegensatz desselben, den Tod, gar nicht in sich zulassen kann[3]). Die Seele strebt ferner von Natur aus ein ewiges Dasein an: und dieses Streben kann nicht eitel sein, sonst wäre der Mensch das unglücklichste Geschöpf unter der Sonne[4]). Der Mensch strebt die Aehnlichkeit mit Gott an, er sucht in einem gewissen Sinne selbst Gott zu werden; und diese Deification ist nur vollkommen zu erreichen in einem andern Leben[5]). Zudem ist die Religion dasjenige, was dem Menschen vor allen andern Wesen dieser sichtbaren Welt ausschliesslich eigenthümlich ist und ihn zumeist vom Thiere unterscheidet[6]). Die Religion ist aber ohne Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele nicht möglich. Folglich ist diese auch durch die Religion nothwendig gefordert[7]).

Doch schliessen wir hier ab. Gewiss, Ficinus hat die platonische Theorie in jener Form, welche sie durch den spätern Neuplatonismus erhalten hat, vollständig sich eigen gemacht und sie für den Aufbau seines Systems gehörig verwerthet. Sein System athmet überall den platonischen Geist. Das gilt nicht blos von der Erkenntnisslehre, sondern auch von seiner Theorie des Weltgebäudes, von seiner Annahme

---

1) Ib. l. 15. c. 6. Mens igitur forma illa est, per quam quisque nostrum in humana specie collocatur. Si autem fuerit secundum esse ab homine separata, ex ipsa et homine hoc species una non fieret, atque homo propter interiorem carnem carneus proprius diceretur, quam propter rationem exteriorem rationalis. Comp. theol. Plat. p. 969 sq.

2) Theol. Plat. l. 15. c. 7. — 3) Ib. l. 5. c. 1 sqq. — 4) Ib. l 14. c. 5. l. 1. c. 1. — 5) Ib. l. 14. c. 1. — 6) De rel. christ. c. 1. — 7) Theol. Plat. l. 14. c. 8 sq.



einer Weltseele und eines Weltgeistes; ja selbst die Beweise für die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele lassen überall den platonischen Gedanken hervorschillern. Nur Eine platonische Idee schliesst das System aus, nämlich die Idee der Emanation. Den Begriff der Schöpfung aus Nichts hält Ficinus fest. Und das ist das Christliche in seinem System. Damit war auch eine reinere Entwicklung der Gottesidee ermöglicht. Dafür aber gibt sich Ficinus dem neuplatonischen Aberglauben, der Magie und der Astrologie, mehr als zu billigen ist, gefangen. Was der Neuplatonismus in dieser Beziehung Bizarres und Phantastisches zu Tage gefördert hat, das wird auch von Ficinus offen und rücksichtslos hingenommen. Allerdings will er für seine Person der abgöttischen Magie und Astrologie nicht beipflichten; nur die natürliche Magie und Astrologie will er vertheidigen; aber es ist *diese* schon für ihn die Quelle der sonderbarsten Ansichten. Wir wollen uns jedoch hiebei nicht länger verweilen. Ficinus blieb hierin nicht allein; wir werden solchen Erscheinungen im Verlaufe unserer Geschichte noch in Fülle begegnen. Dass Ficinus selbst von seinem Systeme grosse Dinge erwartete, wissen wir. Und in der That, mit Begeisterung vorgetragen, konnte dieses System wohl allerdings ideal gestimmte Gemüter fesseln und so in seinem Urheber die Hoffnung nähren, dass er damit etwas Erspriessliches für die gute Sache geleistet habe.

8. Johannes Pico von Mirandola.

§. 39.

Neben Marsilius Ficinus zieht Niemand in der florentinischen Academie so sehr unsere Aufmerksamkeit auf sich, als sein jüngerer Freund Johannes Pico von Mirandola, auf welchen Ficinus selbst die grössten Hoffnungen setzte. Giovanni Pico war der jüngste Sohn des Grafen von Mirandola und im Jahre 1463 geboren. Zum geistlichen Stande bestimmt, früh reif, studirte er von seinem vierzehnten Jahre an zu Bologna das canonische Recht, ging dann nach Padua und endlich nach Paris, wo er dem Studium der scholastischen Philosophie mit beharrlichem Eifer sechs Jahre widmete. Aber sein lebhafter Geist fühlte sich von derselben nicht angezogen. Als er daher in seinem ein und zwanzigsten Jahre nach Italien zurückkehrte, ging er nach Florenz, und hier flösste ihm die Bekanntschaft mit den Mediceern und mit Ficinus eine grosse Vorliebe für die platonische Philosophie ein, welche seinem phantasiereichen und lebhaften Geiste mehr zusagte. Er warf sich daher mit allem Eifer auf diese platonische Philosophie und suchte sich mit den Ideen derselben vertraut zu machen. Wie aber schon Ficinus die platonische Philosophie auf ältere Quellen zurückzuführen gesucht hatte, so ward auch Pico auf diese Bahn hingeleitet. Er ging von dem Grundsatze aus, dass alle Weisheit der Alten in letzter

Instanz von den Juden herstamme und aus den heiligen Büchern derselben geschöpft sei. Daher erlernte er mit dem grössten Eifer im Zeitraume eines Monates die hebräische Sprache, um dadurch in den Stand gesetzt zu sein, die heiligen Schriften der Juden in der Ursprache zu lesen. Aber bald ward er auch bekannt mit cabbalistischen Schriften und schöpfte daraus die Ueberzeugung, dass die wahre Weisheit in den mosaischen Büchern nur verschleiert enthalten sei, dass unter der Hülle des Wortsinnes noch ein geheimer Sinn verborgen sei, und dass es gerade die Cabbalah sei, welche diesen geheimen Sinn aufdecke, und daher recht eigentlich als die Quelle der wahren Erkenntniss und der wahren Weisheit betrachtet werden müsse. Er glaubte in der Cabbalah die stärksten Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion und insbesonders derjenigen Lehrsätze zu finden, welche bisher den Theologen die grössten Schwierigkeiten und die grössten Streitigkeiten verursacht hätten. So vermischten sich in seinem Geiste die platonischen Lehrsätze mit cabbalistischen Ideen, und ist er der erste, welcher, obgleich auf dem Boden des Platonismus stehen bleibend, dennoch auch cabbalistische Lehrmeinungen mit in den Gesichtskreis der Philosophie hereinzog. Was Pythagoras und nach ihm Plato gelehrt, das stimmt nach seiner Meinung so getreu mit den cabbalistischen Lehren überein, dass man zu der Annahme gezwungen sei, die genannten Philosophen hätten unmittelbar oder mittelbar aus der Cabbalah geschöpft. In diese geistige Richtung eingeweiht, ging nun Pico in seinem vier und zwanzigsten Jahre nach Rom und schlug dort mit Erlaubniss des Papstes Innocenz VIII. neunhundert Streitsätze aus allen Theilen der Theologie, Philosophie und Mathematik an, indem er sich dabei anheischig machte, dieselben zu behaupten und zu vertheidigen gegen alle Gelehrten der Welt. Er schickte den Anschlag auf die berühmtesten Universitäten und versprach den entfernten Gelehrten, die mit ihm disputiren wollten, die Erstattung der Reisekosten. Der Zweck war nach seinem eigenen Vorgeben kein anderer, als eine Denkübung; im Grunde aber suchte er dadurch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit und Einsicht in aller Welt zu verbreiten. Allein die kirchliche Auctorität erkannte nachmals dreizehn Sätze unter seinen Thesen als der Heterodoxie verdächtig. Die Disputation ward deshalb verboten, und die Apologie, welche er für seine Thesen schrieb, konnte an der Sache nichts ändern. Es hatte jedoch dieses Vorkommniss für ihn das Gute, dass er von seinem leichtfertigen Leben mehr zurückkam. Pico war ein blühender Jüngling, von auffallend schönem Aeussern und zog dadurch die Blicke Aller auf sich. Aber Ehrbegierde und Frauenliebe zählten zu den Schwächen seines Charakters, und an sittlichen Ausschreitungen fehlte es deshalb nicht. Doch davon wurde er, wie gesagt, abgezogen durch die Verurtheilung seiner Sätze. Er zog sich von dem weltlichen Treiben

zurück, trat die ihm angefallene Regierung des väterlichen Fürstenthums und den grössten Theil seines reichen Erbes seinem Neffen ab, vertheilte einen andern Theil dieses Erbes unter die Armen und lebte auf seinen Landgütern und zu Florenz zurückgezogen, und nur mit theologischen und philosophischen Studien beschäftigt, bis zu seinem Tode im Jahre 1494.

Unter den von ihm hinterlassenen Werken sind die vorzüglichsten: „Heptaplus de opere sex dierum geneseos," eine grösstentheils allegorische Auslegung des Sechstagewerkes, die „Apologia tredecim quaestionum," wovon so eben die Rede gewesen, dann der „Tractatus de ente et uno, cum objectionibus quibusdam et responsionibus," ferner: „Oratio quaedam elegantissima de hominis dignitate," „Disputationum adversus Astrologos libri duodecim," und mehrere Briefe.

Wie wir aus seiner Lebensgeschichte ersehen haben, sind es besonders zwei Elemente, welche in der Denkweise Pico's eine Rolle spielen: der Platonismus und die Cabbalah. Wie Ficinus, so wendete sich auch Pico mit Vorliebe dem Platonismus zu und suchte denselben zur Geltung zu bringen. Doch ist er dabei nicht gewillt, unbedingt den Stab zu brechen über anderweitige ausser dem Platonismus stehende philosophische Systeme. Vielmehr geht seine Tendenz gerade dahin, die innere Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen nachzuweisen. Besonders sucht er das platonische und aristotelische System miteinander zu vereinbaren [1]), wie er denn sein ganzes Leben hindurch an einem Werke „De concordia Platonis et Aristotelis" arbeitete, welches aber unvollendet geblieben und nicht im Druck erschienen ist. So kommt es, dass er auch zur Scholastik in ein weit freundlicheres Verhältniss sich setzt, als die Humanisten seiner Zeit [2]). Die Lehren der Pariser Sorbonne waren doch nicht ohne nachhaltigern Einfluss auf ihn geblieben. — Das andere Element, in welchem sein Denken sich bewegt, sind die cabbalistischen Lehren. Mit grosser Begeisterung und mit ebenso grossen Erwartungen wendet er sich denselben zu. Unter den neunhundert Sätzen, welche er in Rom anschlug, finden sich sehr viele, welche ausdrücklich die Cabbalah und die Grundsätze derselben, sowie die Beweismittel, welche daraus für das Christenthum dem Judenthum gegenüber entnommen werden könnten, zum Gegenstande haben [3]). So ist er der eigentliche Urheber jener cabbalistischen Lehrströmung, welche, wie wir sehen werden, eine grosse Rolle in unserm Zeitraume spielen wird. Es ist ein Synkretismus zwischen Platonismus und Cabbalistik, welcher bei ihm hervortritt. Die Cabbalah ist nach seiner Erklärung der Complex jener

---

1) *Picus de Mirandola*, Opp. omnia (ed. Basil. 1557); De ente et uno, prooem. — De hominis dignitate, p. 326. — 2) Cf. Ib. p. 324 sqq. Apologia, p. 118. — 3) Conclusiones, p. 107 sqq. et alibi passim.



geoffenbarten religiösen Lehrsätze der Juden, welche anfänglich nicht geschrieben wurden, sondern durch mündliche Ueberlieferung sich fortpflanzten. Nach dem babylonischen Exil, zur Zeit des Esdras, wurden aber auf Veranlassung des letztern, die cabbalistischen Lehren dennoch aufgezeichnet, in der Absicht nämlich, damit sie nicht verloren gingen. Daher stammen die cabbalistischen Bücher. In diesen ist bereits Alles enthalten, was das Christenthum lehrt: die Trinität, die Menschwerdung, die Gottheit des Messias, die Erbsünde, die Erlösung durch Christum, der Engelsturz u. s. w., so dass die Juden aus ihren eigenen cabbalistischen Büchern in einer Weise widerlegt werden können, dass ihnen gar kein Winkel mehr übrig bleibt, in welchen sie sich gegen die Kraft dieser cabbalistischen Argumente flüchten könnten [1]).

Mit diesen Elementen der Lehre Pico's verbindet sich endlich noch die Magie. Jedoch nur der sogenannten natürlichen Magie ist Pico, ebenso wie sein älterer Freund Ficinus, zugethan. Sie sucht den gegenseitigen natürlichen Zusammenhang der Dinge dieser Welt, ihre allgemeine Sympathie, gleichsam von Innen heraus zu erforschen und so der Geheimnisse des Alls von Innen heraus sich zu bemächtigen, um dann auf der Grundlage dieser Erkenntniss durch die vorher erforschten geheimen Naturkräfte ausserordentliche, wunderbare Wirkungen hervorzubringen [2]). So haben wir einen theoretischen und einen praktischen Theil der natürlichen Magie zu unterscheiden. Die (theoretische) Magie gehört nach Pico zugleich mit der Cabbalistik zu den vornehmsten Wissenschaften. So hoch hält er beide, dass er nicht ansteht, den Satz aufzustellen: es gebe keine (natürliche) Wissenschaft, wodurch die Gottheit Christi so schlagend dargethan werden könne, als die Cabbalah und die Magie [3]). Diese paradoxe Behauptung gehörte mit zu denjenigen seiner neunhundert Propositionen, welche von der kirchlichen Auctorität als irrthümlich und gefährlich bezeichnet wurden, und welche er daher in seiner Apologie weitläufig zu vertheidigen suchte [4]). — Dagegen war Pico der Astrologie, wie sie damals betrieben wurde, abgeneigt. Die zwölf Bücher, welche er gegen die Astrologen schrieb, und in welchen er deren Irrthümer und abergläu-

1) De hom. dignit. p. 329 sqq.

2) Ib. p. 328. Haec (magia) universi consensum, quem significantius Graeci συμπάθειαν dicunt, introrsum perscrutantius rimata, et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum ἴυγγες nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promtuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum, et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram coelo, i. e. inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat.

3) Apol. p. 166 sq. Nulla est scientia (naturalis), quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabbala. — 4) Ib. p. 166 sqq.



bischen Meinungen zu widerlegen suchte, geben Zeugniss hievon. — In seiner Schriftauslegung befolgt er die allegorische Methode und treibt sie oft bis zum Uebermaasse fort. In seinem Heptaplus gibt er eine siebenfache Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte [1]), deren allegorische Deutungen oft sehr gezwungen erscheinen. Die Vorliebe für den Platonismus und die Cabbalistik erklärt uns zur Genüge diese seine allegorisirende Tendenz. Für die eigentliche Schrifterklärung war aber hiemit selbstverständlich nicht viel gewonnen. — Doch es ist Zeit, an die Sache selbst zu kommen.

Wir wollen die Hauptsätze der Lehre Pico's in Kürze darstellen, um ein Bild seiner philosopischen Denkweise zu geben.

§. 40.

Unter den Thesen, welche Pico zu Rom anschlug und zu vertheidigen sich anheischig machte, findet sich auch folgende: „Anima habet apud se rerum species, et excitatur tantum ab extrinsecis rebus [2])." Diess lässt uns erkennen, dass Pico in seiner Erkenntnisslehre denselben Standpunkt einnahm, wie sein Freund Ficinus. Die Species der Dinge sind der menschlichen Seele eingeboren, und die sinnliche Erfahrung hat nur den Zweck, die Seele zu sollicitiren, damit sie die Species, welche schon a priori in ihr gelegen sind, sich zum Bewusstsein bringe und durch sie dann die Dinge erkenne. Auch darin stimmt er seinem Freunde bei, dass er eine unmittelbare Erleuchtung des menschlichen Verstandes durch den göttlichen Geist in der Erkenntniss annimmt, obgleich er die Art und Weise, wie diese Erleuchtung geschieht, nicht näher erörtert [3]). In erkenntnisstheoretischer Beziehung hat er somit nichts Eigenthümliches; er wandelt die Bahnen seiner platonischen Zeitgenossen.

In seiner Lehre von Gott sucht Pico vor Allem den Streit beizulegen, welcher zwischen Politian und Lorenz von Medici entstanden war über die Frage, ob Plato Recht habe, welcher Gott als das Eine, oder Aristoteles, welcher ihn als das Seiende definirt. Diesen Streit sucht Pico, seiner irenischen Tendenz entsprechend, dadurch zu schlichten, dass er beide Ansichten miteinander zu vereinbaren sucht. Plato, sagt er, behauptet, das Eine sei höher, als das Sein, der Begriff des Einen sei einfacher und allgemeiner, als der des Seienden; deshalb müsse Gott bestimmt werden als das Eine, nicht als das Seiende.

---

1) Cf. Heptaplus, praefat. — 2) Conclus. p. 74.

3) Heptaplus, l. 4. c. 2. Intellectum enim, qui in nobis est, illustrat major atque adeo divinus intellectus, sive sit Deus (ut quidam volunt), sive proxima homini et cognata mens, ut fere omnes Graeci, ut Arabes, ut Hebraeorum plurimi volunt. Quam substantiam et Judaei philosophi et Alpharabius in libro, quem scripsit de principiis, expressis verbis spiritum Domini appellavit.

Aristoteles dagegen behauptet, die Begriffe des Einen und Seienden decken sich; darum könne und müsse Gott, wie als das Eine, so auch als das Seiende definirt werden [1]). Beide haben in ihrer Weise Recht. Das „Seiende" (ens) kann nämlich in einem doppelten Sinne genommen werden. Erstlich so, wie es dem Nichtsein, dem Nichts entgegengesetzt ist, und hienach dasjenige bezeichnet, was ausser dem Nichts ist [2]). In diesem Sinne kann und muss Gott, wie von selbst klar ist, der Seiende genannt worden, und ist somit Aristoteles im Rechte [3]). Dann aber kann der Begriff des Seienden auch gefasst werden in einem concreten Sinne, wornach „seiend" dasjenige genannt wird, was ist, d. h. was am Sein Theil hat. In diesem Sinne steht Gott über dem Seienden, weil er nicht Theil hat am Sein, sondern das Sein selbst ist, und hat es somit mit der Behauptung des Plato seine Richtigkeit [4]). Doch ist dieses im Grunde auch die Ansicht des Aristoteles; denn indem er das Seiende eintheilt in „ens per se" und in „ens per accidens," unter keine dieser beiden Categorien aber das göttliche Wesen subsumirt, spricht er damit unstreitig aus, dass er Gott als über allem Seienden erhaben anerkenne [5]). Die erste und ursprüngliche Benennung Gottes ist und bleibt somit immer diese, dass er das Eine sei. Wenn wir ihn aber das Eine nennen, so sprechen wir damit nicht so fast aus, *was* er ist, sondern vielmehr *wie* er Alles ist, was er ist, und *wie* er das Princip aller Dinge ist. Gott ist nämlich das Eine, weil er in ungetheilter Einheit Alles ist, was er ist, und weil er in der Weise das Princip aller Dinge ist, wie die Einheit das Princip aller Zahlen ist [6]).

Dieses vorausgesetzt, unterscheidet Pico eine vierfache Stufe unserer Gotteserkenntniss, in der Weise nämlich, dass unsere Gotteserkenntniss immer vollkommener wird, je weiter sie auf dieser Stufenleiter aufsteigt. Wir müssen nämlich, um Gott in seiner Wahrheit zu erkennen, alle Unvollkommenheiten von ihm ferne halten. Nun haben wir aber zuvörderst eine doppelte Art von Unvollkommenheit zu unterscheiden. Was nämlich unvollkommen ist, das ist entweder deshalb unvollkommen, weil es in seiner Art selbst auf einer tiefern Stufe steht, und somit noch eine höhere Stufe in seiner Art zulässt. So ist das sinnliche Erkennen in seiner Art unvollkommen, weil innerhalb dieser Art noch eine höhere Stufe möglich ist, nämlich das intellective Erkennen. Oder es ist etwas deshalb unvollkommen, weil es zwar in

1) De ente et uno, c. 1. — 2) Ib. c. 3. Cum ens dicimus, omne id intelligimus, quod est extra nihil. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. c. 4. — 5) Ib. l. c.

6) Ib. l. c. Vocamus autem tunc Deum unum, non tam enuntiantes, quid sit, quam quomodo sit omnia, quae est, et quomodo ab ipso alia sint. Unum enim, inquit Dionysius, dicitur Deus, quia unice est omnia. Rursus unum dicitur, quia ita principium omnium est, quae sunt, quomodo omnium numerorum principium unitas est.

seiner Art die höchste Vollkommenheit besitzt, aber so, dass es die Vollkommenheiten einer andern Art von sich ausschliesst. So wäre das Erkennen, wenn wir es auch als absolut vollkommen denken, doch noch unvollkommen, wenn es *nur* Erkennen wäre, und alle anderweitigen Vollkommenheiten, welche nicht Erkennen sind, von sich ausschliessen würde [1]. — Halten wir also diesen Unterschied zwischen einer zweifachen Unvollkommenheit fest, so ergeben sich uns hieraus von selbst die zwei ersten Stufen der Gotteserkenntniss.

Wir müssen nämlich vor Allem Gott in der Weise denken, dass wir jede Unvollkommenheit der erstern Art von ihm ausschliessen. Wir dürfen ihm nicht eine Eigenschaft beilegen, welche in ihrer Art selbst unvollkommen ist; wir dürfen ihn also kein körperliches Wesen nennen, ihm kein sensitives Leben, keine sinnliche Erkenntniss u. s. w. zuschreiben: all das müssen wir von ihm negiren. Wir müssen ihn denken als das absolut vollkommene Leben, als die absolut vollkommene Intelligenz, als den absolut vollkommenen Willen u. s. w. Und wenn wir ihn also denken, so ist dieses die erste Stufe unserer Gotteserkenntniss [2].

Dann aber müssen wir auch die zweite Art von Unvollkommenheit von dem göttlichen Wesen ferne halten. Wenn wir ihn als das absolut vollkommene Leben denken, so dürfen wir diess nicht so fassen, als wäre in diesem absolut vollkommenen Leben nicht zugleich die absolut vollkommene Intelligenz eingeschlossen, nicht so also, als ob diese beiden Vollkommenheiten in Gott nebeneinander stünden, und die eine die andere ausschliessen würde, wie solches bei den geschöpflichen Dingen stattfindet. Kurz, wir müssen alle Vollkommenheiten, welche wir Gott beilegen, als eine absolute, Eine und einfache Vollkommenheit denken, in welcher durchaus kein Nebeneinander von verschiedenen Vollkommenheiten sich vorfindet, sondern Alles absolut Eins ist. Gott ist alles, was er ist, in der absolut einfachen Einheit seines Seins. Das ist die zweite Stufe der Gotteserkenntniss [3].

Aus dem Gesagten ist nun aber ersichtlich, dass, wenn wir Gott gewisse Eigenschaften beilegen, diese Eigenschaften ihm nicht in der Weise zukommen, wie wir sie ihm beilegen. Wir legen sie ihm bei als besondere, unter sich verschiedene Eigenschaften; aber in dieser Weise sind sie ihm, wie gezeigt worden, nicht eigen. Daraus folgt, dass wir zuletzt sagen müssen, Gott habe diese Eigenschaften oder

1) Ib. c. 5. Possumus autem, quidquid imperfecti rationem habet, in his, quae sunt, duplici capite definire. Alterum est, cum quid in re est, quod in genere illius rei minus perfectum est. Alterum, cum perfectum quidem suo in genere est, sed ideo non simpliciter perfectum, quoniam unius tantum generis perfectionem habet, et multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata, quae in illo non includuntur.

2) Ib. c. 5. — 3) Ib. l. c. p. 247 sq.

Vollkommenheiten, wie wir sie auffassen, nicht; er sei vielmehr über allen diesen Vollkommenheiten oder Eigenschaften erhaben. Er ist mehr als Leben, mehr als Verstand, mehr als Weisheit; er ist der Ueberlebendige, der Ueberverständige, der Ueberweise u. s. w. Selbst jene einfachen Benennungen, welche wir Gott beilegen, wie der Seiende, der Eine, der Wahre, der Gute, drücken sein Wesen nicht vollkommen aus; Gott ist in seinem Ansichsein auch über diesen erhaben, weil sie als concrete Benennungen eine Art Participation des Seins, der Einheit, der Wahrheit, der Güte involviren, was von Gott zu denken absurd ist. Gott ist auch der Ueberseiende, der Uebereine, der Ueberwahre, der Uebergute. — Sind wir nun dazu gekommen, dass wir Gott in solcher Weise denken, dann ist dieses die dritte Stufe der Gotteserkenntniss [1]).

Aber auch auf dieser dritten Stufe „wandeln wir noch im Lichte;" in die eigentliche göttliche Finsterniss treten wir erst dann ein, wenn wir erkennen, dass Gott in seinem Ansichsein absolut unbegreilich und unaussprechlich sei. Wenn wir erkennen, dass Gott mit keinem Namen, und sei er auch noch so erhaben, bezeichnet werden könne, dass kein Begriff, und scheine er auch noch so conform dem göttlichen Wesen, dieses göttliche Wesen in seinem Ansichsein vollkommen auszudrücken vermöge: dann sind wir recht eigentlich in das göttliche Dunkel eingetreten und haben die vierte und höchste Stufe der Gotteserkenntniss erreicht [2]). Indem wir wissen, dass ein Wissen Gottes nicht möglich sei, ist dieses Nichtwissen hier das höchste Wissen, zu welchem wir uns erheben können [3]).

Wenn sich Pico in diesen Bestimmungen nach dem Vorgange Cusa's vorzugsweise an den Areopagiten anschliesst, so tritt das eigentlich cabbalistische Element stärker hervor in seiner Lehre von der Welt. Pico unterscheidet in der Einen Welt drei besondere Welten: die überhimmlische, die himmlische und die sublunarische [4]). In der ersten ist Gott der Mittelpunkt, um welchen sich neun Ordnungen von Engeln schaaren. Diese Engelordnungen bilden gewissermassen ebenso viele Sphären, welche sich um den Einen Mittelpunkt anlegen, und die Gott, selbst unbewegt, zu sich selbst hinbewegt. — In der himmlischen Welt

1) Ib. l. c. p. 248.

2) Ib. l. c. Ad quartum igitur gradum ascendentes intramus ignorantiae lumen, et divini splendoris caligine exosculati clamemus cum propheta: „Defeci in atriis tuis Domine." Hoc unum postremo de Deo dicentes, esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne, quod nos de eo perfectissimum vel loqui possumus, vel concipere.

3) Ib. l. c. p. 249 sq. In quarto gradu Deum supra omne nomen, quod formari, supra omnem notionem, quae concipi a nobis possit, ipsum esse scimus. Tunc primum ipsum aliquo modo scientes, cum eum omnino nescimus.

4) Heptaplus, praef. pag. 5.

ist der Mittelpunkt das Empyreum, welches selbst unbewegt ist, unter welchem aber die neun Himmelssphären unaufhörlich ihren Kreislauf beschreiben. Der himmlischen Welt steht die Weltseele als das belebende und bewegende Princip vor. An diese Weltseele schliessen sich dann die übrigen himmlischen Seelen an, welche den neun Himmelskreisen vorgesetzt sind [1]). Diese Seelen haben eine Beziehung zu Gott, nach welcher sie sich contemplativ, und eine Beziehung zu den Körpern, nach welcher sie sich leitend und bewegend zu diesen Körpern verhalten [2]). — In der sublunarischen Welt endlich bildet die allgemeine Unterlage der Dinge die erste Materie, und aus dieser Materie gebildet finden sich auch in dieser wiederum neun Arten von corruptibeln Wesen: drei nämlich im Gebiete der leblosen Dinge, drei in dem der vegetabilischen und drei in dem der sensitiven Wesen [3]). Da aber diese drei Welten in die allgemeine Einheit des Einen Universums aufgenommen sind, so steht einerseits die niedere Welt immer unter dem leitenden und bewegenden Einflusse der höhern, und andererseits findet sich Alles, was in Einer Welt vorhanden ist, in entsprechender Weise immer auch in jeder andern Welt vor. So ist in der sublunarischen Welt das Feuer als Element, in der himmlischen Welt ist es als Sonne, in der überhimmlischen Welt ist es als das Liebe-Feuer des seraphischen Intellectes. In der sublunarischen Welt ist die Wärme als elementare Qualität, in der himmlischen als wärmende Kraft, in der überhimmlischen als Idee der Wärme. Und so im Uebrigen. — So ist stets die niedere Welt ein, allerdings auf einer tiefern Stufe der Vollkommenheit stehendes Abbild der nächst höhern Welt. Das Höhere findet im Niedern seine plastische Offenbarung [4]). — Wir sehen, das sind ganz die cabbalistischen Gedanken.

§. 41.

Zu diesen drei Welten kommt aber endlich noch eine vierte, welche jedoch eigentlich keine neue Welt ist, sondern nur die Zusammenfassung und Verbindung der drei andern Welten. Diese vierte Welt ist der *Mensch* [5]). Wie ein Fürst, wenn er eine Stadt erbaut hat, in der Mitte derselben sein Standbild aufzustellen pflegt, damit dasselbe immerfort an den Erbauer erinnere, so hat auch Gott, nachdem er die dreigegliederte Welt geschaffen, in die Mitte derselben ein Wesen gesetzt,

1) Ib. l. 2. c. 6. — 2) Ib. l. 2. c. 6.

3) Ib. praef. p. 5 sqq. Elementa, mixta et inter haec media, quae mixta quidem, sed imperfecta, quales in sublimi quae fiunt impressiones; — herbae, frutices, arbores; — tres animae sensualis sphaerae: quae aut imperfecta est, qualis est in Zoophytis; aut perfecta quidem, sed intra terminos irrationalis phantasiae, aut quod summum in brutis est, humanae etiam capax eruditionis.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. c. p. 8.

welches ganz vorzugsweise sein Bild in sich darstellen sollte, — den Menschen[1]). Fragen wir aber, worin denn das Bild Gottes im Menschen zu suchen sei, so können wir allerdings sagen, dass der Mensch in der Unkörperlichkeit und Geistigkeit seiner Seele, sowie in der Beschaffenheit seiner Seelenkräfte und ihrer Thätigkeiten das Bild des dreieinigen Gottes darstelle. Aber in solcher Weise ist auch der Engel das Bild Gottes, und zwar in weit vorzüglicherer Weise, als der Mensch. Handelt es sich also darum, wodurch denn der Mensch in ganz ausgezeichneter Weise mit Ausschluss aller übrigen Wesen das Bild Gottes in sich darstelle, dann müssen wir die Stellung in's Auge fassen, welche er seiner Natur nach im Universum einnimmt. Und da finden wir denn jenes Bild Gottes darin, dass der Mensch in seiner Natur alle Naturen des Universums einschliesst und so gewissermassen die Fülle des Alls in sich vereinigt. Wie nämlich Gott in seiner absoluten Natur die Naturen aller Dinge einschliesst, so vereinigt auch der Mensch in analoger, abbildlicher Weise alle diese Naturen in sich. Allerdings ist beiderseits die Art und Weise dieser Vereinigung verschieden: Gott vereinigt in sich alle Dinge als deren Princip, der Mensch dagegen nur als deren Mittelpunkt; Gott schliesst alle Dinge ein in der absoluten Einfachheit seiner Natur; der Mensch dagegen vereinigt sie in sich in Verschiedenheit und Discretheit; aber das bringt eben das Verhältniss des Abbildes zum Vorbilde mit sich[2]). So sind denn im Leibe des Menschen alle irdischen Elemente repräsentirt; ebenso schliesst er das Vegetabilische und Thierische in sich ein in seinem vegetativen und sensitiven Leben. Das Himmlische ist in ihm repräsentirt in seiner vernünftigen Seele und in dem feinen, lichtartigen Körper, welcher seine Seele unmittelbar umkleidet und das Bindeglied bildet zwischen der Seele und dem gröbern, irdischen Körper; denn jener ist seiner Substanz nach verwandt mit den Himmelskörpern[3]). Und endlich hat der Mensch in seinem Intellecte auch Theil an dem englischen Verstande. Alle diese Momente sind in seiner Natur zu einer Einheit vereinigt, und so ist der Mensch der Mikrokosmos und als solcher das treueste und ausgezeichnetste Abbild des göttlichen Wesens[4]).

Nicht bei der Herstellung des göttlichen Werkes, des Universums allein sollte es also bewendet bleiben; es sollte auch ein Wesen da sein, welches die Grösse des Werkes und seines Schöpfers zu erkennen und zu bewundern im Stande wäre: und das war der Mensch[5]). Aber alle Ordnungen in der Welt waren schon ausgefüllt; es war keine Lücke mehr gelassen, kein leerer Raum, um uns so auszudrücken, in welchen der Mensch hätte gesetzt werden können. Deshalb hat der Schöpfer beschlossen, in dem Menschen Alles zu vereinigen, was in den übrigen

1) Ib. l. 5. c. 6. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 4. c. 1. — 4) Ib. l. 5. c. 6.
5) De hom. dignit. p. 314.

Ordnungen der Welt nach Massgabe ihrer Stellung im Ganzen besondert ist, und ihm eine solche Stellung zu geben, vermöge welcher er an keinen bestimmten Kreis des Lebens gebunden ist, sondern vielmehr nach eigener Selbstbestimmung dem einen oder dem andern Lebenskreise sich zuwenden und demselben sich gleichförmig machen kann[1]). Der Mensch ist weder ein irdisches, noch ein himmlisches, weder ein sterbliches, noch ein unsterbliches Wesen; er kann sich durch eigene Selbstbestimmung die eine oder die andere Form geben; er kann zum thierischen Leben sich herabwürdigen, er kann aber auch ein himmlisches, ja ein englisches Leben in sich ausgestalten. So ist der Mensch in gewissem Sinne sein eigener Schöpfer[2]). Als solcher ist er das Meisterwerk seines göttlichen Urhebers, der denselben zur höchsten Würde unter allen Geschöpfen emporgehoben hat[3]). Ihm dienen nicht blos alle jene Wesen, welche ihrer Natur nach unter ihm stehen, sondern es sind selbst die Engel von Gott zu seinem Dienste beordert, indem sie nach den Worten der heiligen Schrift für ihn Sorge tragen, damit er zum Heile gelange[4]).

Wie aber alles Weltliche im Menschen sich concentrirt und in ihm seine Vollendung findet, so ist hinwiederum der Einheitspunkt und die Vollendung der ganzen Menschheit der Gottmensch Jesus Christus[5]). Er ist das Bindeglied zwischen Gott und der Menschheit, zwischen Gott und der Welt[6]); und wie überhaupt von dem Vollkommensten einer Gattung alle Vollkommenheit auf die übrigen Glieder der Gattung ausfliesst, so strömt auch von dem Menschen Christus alle Vollkommenheit und Güte auf die übrigen Menschen aus[7]).

Die Glückseligkeit im Allgemeinen wird von Pico definirt als die Rückkehr eines jeden Wesens zu seinem Princip. Denn die Glückseligkeit ist das höchste Gut. Das höchste Gut aber ist dasjenige,

1) Ib. l. c. Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat, commune esset, quidquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis, atque in mundi positum meditullio sic est allocutus: Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cujus manu te posui, tibi illam praefinies.

2) Ib. l. c. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tu, te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare. Poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari — 3) Ib. p. 315. — 4) Heptaplus, l. 5. c. 6.

5) Ib. l. 1. c. 7. Quemadmodum inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta consummatio est Christus.

6) Ib. l. 6. c. 7. — 7) Ib. l. 1. c. 7. Dubium nemini est, a Christo homine in omnes homines totius bonitatis perfectionem derivari.

wornach Alle verlangen, und da der Gegenstand des allgemeinen Verlangens der Dinge selbst wiederum kein anderer sein kann, als das höchste Princip, aus welchem sie entspringen, so folgt daraus, dass die Glückseligkeit bestehe in der Rückkehr zum Princip. Die Erreichung Gottes als des höchsten Princips und als des höchsten Gutes bildet somit das Wesen der Glückseligkeit [1]). Es muss aber unterschieden werden zwischen natürlicher und übernatürlicher Glückseligkeit. Das höchste Gut — Gott — kann nämlich erreicht werden entweder in dem creatürlichen Sein, oder in sich selbst [2]). Das Sein aller Creaturen ist ein participirtes Sein; sie sind das, was sie sind, nur dadurch, dass sie in bestimmter Weise an dem göttlichen Sein participiren. So ist das göttliche Sein participative in allen Dingen; jedes Ding hat so viel von Gott, als es Vollkommenheit, Güte hat. Je vollkommener also ein Wesen seine Natur darlebt, desto mehr hat es von Gott, desto mehr erreicht und besitzt es Gott [3]). Wenden wir daher dieses Princip auf den Menschen an, so wird der Mensch Gott um so vollkommener erreichen und besitzen, je mehr er die ihm natürlichen Kräfte des Erkennens und Wollens bethätigt, je mehr er also Gott erkennt und liebt. Und da die Erreichung Gottes das Wesen der Glückseligkeit ausmacht, so wird der Mensch um so glücklicher werden, je mehr er Gott zu erkennen und zu lieben sucht. Das ist die natürliche Glückseligkeit [4]). Diese ist jedoch nur ein schwacher Schatten der höhern, übernatürlichen Glückseligkeit. Letztere besteht darin, dass der Mensch Gott in sich selbst erreicht, ihn nach seinem eigenthümlichen Wesen schaut und liebt. Dazu kann aber nicht einmal der Engel, geschweige denn der Mensch aus eigener natürlicher Kraft sich erheben; beide müssen dazu durch eine übernatürliche göttliche Einwirkung erhoben werden. Und diese übernatürliche göttliche Einwirkung nennen wir Gnade [5]). Da werden wir dann Eins mit Gott; wir erkennen Gott, wie er uns erkennt; wir erkennen ihn durch sein eigenes Wesen, in analoger Weise, wie er uns durch sein Wesen erkennt [6]).

---

1) Ib. l. 7. preoem. p. 45.

2) Ib. l. c. p. 46. Summum bonum dupliciter adipsici possunt res creatae: aut in seipsis, aut in ipso.... Summa felicitas est in Dei adeptione, quod est summum bonum et principium omnium. Dupliciter autem illa potest contingere: quoniam vel in creaturis, quibus se Deus participat, vel in ipso Deo Deum assequimur.

3) Ib. l. c. p. 46. Unaquaeque igitur natura cum in se Deum habeat aliquo modo, quia tantum Dei habet, quantum habet et bonitatis: reliquum, ut cum perfectam omnibus numeris suam habet naturam, se adepta, Deum quoque in se adipiscatur. — 4) Ib. l. c. p. 46 sq. — 5) Ib. l. c. p. 47 sq.

6) Ib. l. c. p. 48. Haec est vera felicitas, ut unus cum Deo spiritus simus, ut apud Deum, non apud nos Deum possideamus, cognoscentes, sicut et cogniti sumus. Ille enim nos non per nos, sed per seipsum cognovit. Ita et nos cognoscemus illum per ipsum, et non per nos. Cf. De ente et uno, c. 10.

Es ist kein Zweifel, die Bildung, welche Pico an der Pariser Universität genossen, hat sich in seinen spätern philosophischen Studien nicht gänzlich verflüchtigt, sie macht sich überall geltend, wie wir solches klar aus dieser seiner Glückseligkeitslehre erkennen. Allerdings ist sie mit neuplatonischen und cabbalistischen Elementen reichlich versetzt; aber verschwunden ist sie doch nicht gänzlich. Darum konnten denn auch bei Pico die neuplatonisch-cabbalistischen Ideen nicht vollständig zum Durchbruch kommen. Wir haben schon erwähnt, dass er der Astrologie, mit welcher selbst Ficinus ein eigenthümliches Spiel getrieben hatte, gründlich abgeneigt war. Sein grosses Werk gegen die Astrologie gibt Zeugniss davon. Ein näheres Eingehen auf dessen Inhalt würde uns zu weit führen. Es sei nur erwähnt, dass er all die Gründe, welche die Astrologen für ihre Meinungen aufzuführen pflegten, ausführlich zu widerlegen und die Widersprüche, in welche sie sich verwickeln, aufzudecken sucht. Eine tiefe und innige Begeisterung für die Wahrheit können wir dem Pico nicht absprechen. Dem Christenthum huldigt er überall. Sein Streben war ein aufrichtiges, wenn auch die Bildungselemente, welche seine Zeit beherrschten, sein Streben vielfach in eine schiefe Richtung brachten.

In die Fussstapfen des Oheims trat sein Neffe, der Graf Franz Picus von Mirandola. Er ist jedoch der Philosophie weniger geneigt, als sein Oheim. Wenn dieser in der göttlichen Offenbarung die absolute Wahrheit erkannte und daher die Philosophie zuletzt aus dieser Quelle ableitete, so sucht sein Neffe in seinem Werke: „Examen doctrinae vanitatis gentilium" die Irrthümer der heidnischen Philosophie, insbesonders der aristotelischen, überall blos zu legen, um in dem menschlichen Geiste die Ueberzeugung zur Herrschaft zu bringen, dass *nur* aus der göttlichen Offenbarung die rechte Weisheit geschöpft werden könne. „Er behauptet, dass die einzig wahre Philosophie die christliche Religion, die einzige Quelle der Erkenntniss der Wahrheit die heilige Schrift sei. Alles Streben nach Erkenntniss, wenn man es nicht aus jener Quelle schöpfe, gebe nur eine menschliche Weisheit, welche für die wahre Weisheit zwar nützlich sein könne, wenn sie nicht aus eitler Wissbegierde, aus Gewinn- oder Ruhmsucht, sondern blos allein zur Ehre Gottes gesucht werde, aber doch keineswegs unentbehrlich sei. Die griechische Philosophie ist, ob sie gleich einige Lichtstrahlen aus der wahren Religion aufgenommen, doch nur Schein und Eitelkeit. Ihre Pfleger haben nach Wahrheit gestrebt; aber sie nicht gefunden. Diess beweist ihr Widerstreit miteinander. Dogmatiker und Skeptiker haben durch ihre Uneinigkeit und durch ihre absichtliche Bestreitung der Wahrheit diese so ungewiss gemacht, dass von ihnen nie ein erwärmender Strahl des Lichtes ausgehen kann, welcher dem menschlichen Geiste wohlthätig wäre. Licht und Wärme

finden wir nur in der heiligen Schrift." — In seiner Schrift „De praenotionibus" sucht er die Criterien zu entwickeln, an welchen sich eine wahre göttliche Offenbarung, wenn sie an den Geist eines Menschen ergeht, von den blos vermeintlichen Offenbarungen, deren Ursache die Natur oder der böse Feind sind, unterscheiden lasse. „Diese Kennzeichen sind theils äussere, welche sich auf das Leben, die Sitten, den Charakter, theils innere, welche sich auf den Zustand dessen, welcher die Offenbarung empfängt, auf die Art und Weise, wie sie geschieht, auf ihre Beschaffenheit bezieht, ob sie nämlich mit sich übereinstimme, ob sie im Einklang sei mit der heiligen Schrift und zu einem guten Zwecke diene. Das Hauptkennzeichen ist das innere Licht, welches übernatürliche Belehrung und zu gleicher Zeit die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit gibt, wodurch das Falsche von dem Wahren, das von der Natur und den bösen Geistern Gewirkte von dem Göttlichen und Englischen mit höchster Klarheit und auf eine ganz unzweifelhafte Art unterschieden wird [1])."

4. Franziscus Patritius.

§. 49.

Ein weiterer Vertreter der platonischen Richtung begegnet uns im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts in der Person des Franziscus Patritius. Wenn bei Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola der Gegensatz gegen Aristoteles und die Scholastik noch in einer sehr milden Weise sich geltend macht, so ist dagegen bei Franziscus Patritius dieser Gegensatz schon zur feindseligen Abneigung geworden und tritt in der schneidendsten Weise hervor. In dieser Beziehung ist Patritius vollkommen ein Kind seiner Zeit und spiegelt sich in ihm der Fortschritt ab, welchen der Kampf gegen die Scholastik von seinem Anbeginne her bis herein in das sechzehnte Jahrhundert bei allen Parteischattirungen auf philosophischem Gebiete bereits gemacht hatte. Des Patritius ausgesprochene Absicht ist es, den Aristoteles und die Scholastik aus den christlichen Schulen zu verdrängen und an deren Stelle eine neue Philosophie zu setzen, welche zumeist auf platonischen Principien aufgebaut ist. Er ist der Ansicht, dass die aristotelische Philosophie eine Feindin der Religion sei, weil sie die Allmacht Gottes und die göttliche Weltregierung läugne; er tadelt die Scholastiker, weil sie nur Ausleger und Bearbeiter der aristotelischen Philosophie, nicht aber wahre Philosophen seien; denn Philosoph könne nur derjenige genannt werden, welcher die Dinge, wie sie sind, zu erkennen trachte, nicht aber derjenige, welcher es nur darauf absehe, die Meinungen eines Philosophen zu erklären und zu vertheidigen.

---

1) Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 156 ff.

Er glaubt, dass seine eigene Philosophie, welche er aus den Elementen der voraristotelischen Systeme, insbesonders der altägyptischen Philosopheme, des pythagoräischen und des platonischen Systems bildete, für den Zweck der Begründung und Vertheidigung der christlichen Religion weit geeigneter sei. In dieser Ueberzeugung ging er so weit, dass er an den Papst und alle seine Nachfolger die Bitte stellte, sie sollten befehlen, dass in allen Schulen der christlichen Staaten nur seine Philosophie gelehrt werden sollte; dann würden auch leichter die Protestanten in den Schooss der Kirche zurückgeführt werden können[1]). Man sieht, mit welcher Zuversicht und mit welcher an Charlatanerie grenzenden Siegesgewissheit er auf den Erfolg seines Unternehmens hoffte. Ein solches Gebahren muss uns schon von vorneherein misstrauisch machen gegen seine Leistungen. Wir werden unser Misstrauen nur zu sehr gerechtfertigt finden.

Franziscus Patritius (Franz Patrizzi) wurde im Jahre 1529 auf der Insel Cherso an der illyrischen Küste geboren. Er genoss in seiner Jugend einen guten Unterricht, so dass er bei etwas reifern Jahren im Studium der griechischen und lateinischen Literatur und in der Philosophie grosse Fortschritte machte. Allein er hatte lange Zeit hindurch mit Dürftigkeit kämpfen, die zum Studiren günstige Zeit auf Reisen in den griechischen Inseln, in Italien, Frankreich und Spanien zubringen und in den Geschäften für Andere sich selbst aufopfern müssen. Desungeachtet aber verliess ihn unter allen diesen Bedrängnissen sein Eifer für die Wissenschaft nicht. Während seines Aufenthaltes in Cypern sammelte er mehrere griechische Bücher und Manuscripte, nahm sie an sich und rettete sie so vor dem Untergange. Endlich gelang es ihm, durch die Begünstigung des gelehrten Bischofs von Cypern Philipp Mocenigo, zuerst in Venedig und dann in Padua eine für das Studium günstigere Lage zu gewinnen. Als Gesellschafter des Neffen des besagten Bischofes hörte er nämlich zuerst in Venedig die berühmtesten Lehrer dieser Stadt, und dann begab er sich mit seinem Gefährten nach Padua, wo er den Unterricht des berühmten Lazarus Bonamicus und des Marcus Antonius von Genua genoss. Nochmal trieb ihn aber sein Geschick an verschiedenen Orten umher, bis er endlich durch Vermittlung des Antonius Montecatinus, eines berühmten Lehrers der Philosophie, von dem Herzoge von Ferrara Alphons II. als Lehrer der platonischen Philosophie an das Gymnasium von Ferrara berufen wurde. Dieses Lehramt bekleidete er siebzehn Jahre. Als der Cardinal Hippolytus Aldobrandinus, dessen Gunst er erlangt hatte, unter dem Namen Clemens VIII. Papst geworden, berief dieser ihn (1593) nach Rom als Lehrer der platonischen Philosophie. Hier starb er im Jahre 1597.

---

1) In der Dedication zur „Philosophia nova."

Die Hauptschriften des Patritius sind die „Discussiones peripateticae“ und die „Philosophia nova.“ Seine übrigen Schriften schlagen weniger in das philosophische Gebiet ein. Die beiden genannten Schriften verhalten sich zu einander wie Negation und Position; in der einen will er zerstören, in der andern aufbauen. Die „Discussiones peripateticae“ verfolgen nämlich den Zweck, die aristotelische Philosophie zu bekämpfen und zu untergraben. Dieser Plan ist anfangs ziemlich verschleiert und tritt erst am Ende deutlich hervor. Der erste Band enthält die Biographie des Aristoteles, ein Verzeichniss und eine classificirende Eintheilung aller noch vorhandenen oder verlornen Werke desselben, nebst der Geschichte und Würdigung der Lehrarten alter Peripatetiker und einer Anweisung, den Aristoteles auf nützliche Weise zu studiren. Im zweiten Bande sucht Patritius die Uebereinstimmung der aristotelischen Philosophie mit den Lehren des Plato und älterer Philosophen zu zeigen. Im dritten Bande weist er nach, worin Aristoteles von Plato und den ältern Philosophen abweiche, und kommt endlich nach allen diesen Vorarbeiten im vierten Bande zu seinem bis daher noch nicht deutlich ausgesprochenen Zweck, durch eine ausführliche Critik aller aristotelischen Lehren die Irrthümer dieses Philosophen aufzuzeigen und darzuthun, dass das Falsche und Irrige in seiner Lehre immer und überall ihm allein eigenthümlich, alles Wahre und Tüchtige dagegen Andern abgeborgt sei. In allen Theilen der Philosophie sei er von seinen Vorgängern weit übertroffen worden, und selbst seine Naturphilosophie, welche doch zumeist seinen Ruhm begründet habe, sei in fast allen Punkten widersprechend und ungereimt. — Durch diese Critik der aristotelischen Philosophie nun hält er seinen Plan für gerechtfertigt, an die Stelle derselben eine neue Philosophie zu setzen. Und diese neue Philosophie construirt er dann in seiner zweiten Hauptschrift, in der „Philosophia nova,“ welches Werk er nach seiner Aussage in den Morgenstunden von hundert Tagen (1589) vollendete und dem Papste Gregor XIV. widmete, zugleich mit der schon oben erwähnten Bitte, die in diesem Werke niedergelegte Philosophie obligatorisch für alle christlichen Schulen zu machen. Das Werk zerfällt in vier Theile: Die Panaugia (ll. 10.), Lehre von dem Lichte, de luce et lumine; die Panarchia (ll. 22.), Lehre von den Principien aller Dinge, die Pampsychia (ll. 5.), Lehre von der Seele; und die Pancosmia (ll. 32.), Lehre von der Welt. — Sehen wir denn, welches die „neue“ Philosophie sei, die in diesem Werke enthalten sein soll!

Wir fassen zuerst die metaphysische Seite der Philosophie Patrizzi's in's Auge, wie diselbe besonders in der „Panarchia“ vertreten ist.

Vor Allem sucht Patritius die Frage zu beantworten: Gibt es ein Erstes? und was ist dieses Erste? — Er wendet sich, um dieses Problem zu lösen, zuerst gegen Aristoteles. Das Erste ist nach Aristoteles der erste

Beweger, welcher selbst unbewegt und unbeweglich ist. Allein das ist unrichtig. Die Körper sind allerdings von der Art, dass sie nicht sich selbst bewegen; sie müssen vielmehr von einem Andern bewegt werden. Aber dieses Andere kann nicht ein schlechterdings Unbewegtes und Unbewegliches sein; denn was Anderes bewegt, das muss, um diese Thätigkeit auszuüben, sich selbst bewegen, da nur dasjenige auf ein Anderes bewegend einfliessen kann, was sich zuerst selbst bewegt. Die Bewegung der körperlichen Welt kann somit nicht von einem absolut Unbeweglichen, sondern nur von einem sich selbstbewegenden Princip ausgehen, und ein solches sich selbstbewegendes Princip nennen wir Seele. Die Seele ist also der Beweger der Welt. Die Seele ist aber offenbar noch nicht das Erste. Wenn man daher mit Aristoteles den ersten Beweger Gott nennt, so heisst das nichts anderes, als die Seele (Weltseele) zu Gott machen, was sie nicht ist und nicht sein kann.

Um also das Erste zu finden, müssen wir über den Beweger der Welt, über die Seele noch hinausgehen. Berücksichtigen wir nämlich die allgemeine Ordnung, welche im Ganzen und in allen Theilen der sichtbaren Welt uns entgegentritt, so müssen wir nothwendig schliessen, dass die bewegende Seele vernünftig sei. Wenn aber dieses, dann ist damit schon Etwas gegeben, was noch über der Seele steht, was höher und früher ist als diese, nämlich die Vernunft (mens, intellectus). An dieser nimmt als an etwas Höherem und Früherem die Seele Theil. So steht denn über der Seele wiederum die Vernunft, und diese allein ist das eigentlich Unbewegte und Unbewegliche, nicht die Seele als Bewegerin der Welt, wie Aristoteles fälschlicherweise angenommen hat. Doch auch die Vernunft ist noch nicht das Erste. Denn die Vernunft ist eben, weil sie Vernunft ist, erkennend, denkend. Erkennen und Denken ist aber ohne Leben nicht möglich. Höher und früher als die Vernunft ist also das Leben. Ist aber das Leben schon das Höchste? Noch nicht. Denn was lebt, das muss vorher sein; was nicht ist, kann nicht leben. Ueber dem Leben steht somit das Sein, die Wesenheit (ens, essentia). Noch mehr. Ein Seiendes (ens) ist wiederum nicht denkbar, wenn es nicht Eins (unum) ist; denn das Eine ist das einigende Band der Wesenheit. Höher und früher als das Sein, die Wesenheit, ist somit das Eine (unum). Eins (unum) kann jedoch ein Wesen nicht sein ohne die Einheit, welche es hat; denn durch die Einheit ist es eben Eins; die Einheit bedingt das Eins, welches ihm wesentlich ist. Darum steht über dem Einen wiederum die Einheit. Diese Einheit ist jedoch noch nicht das Erste. Denn alle Einheit ist zuletzt bedingt durch ein Eines, welches das Eine schlechthin und nur das Eine und nichts anderes als das Eine ist. Dieses schlechthin Eine ist somit höher und früher als die Einheit. Aber es selbst ist durch kein anderes mehr bedingt. Es hat sich nicht selbst hervorgebracht, weil es ja in diesem Falle hätte sein müssen, bevor es war. Es ist auch von keinem

Andern hervorgebracht, weil ja alles ihm erst folgt und durch es bedingt ist. Die Wirkung kann nicht früher sein, als die Ursache. Das Eine schlechthin ist also das absolut unbedingte; über ihm gibt es kein Höheres und Früheres mehr; es ist vor Allem und über Allem; es ist jenes absolut Erste, welches wir suchen [1]).

Das schlechthin Eine ist nun aber als das absolut Erste auch das höchste *Princip* von Allem. Denn da alle Dinge in sich begrenzt sind, so können sie nicht aus sich sein; sondern müssen ihren Ursprung aus einem andern Princip ableiten. Nun kann es allerdings im All der Dinge viele einander subordinirte Principien geben; aber sie alle haben ihren Ursprung in der Einheit, und alle Einheit reducirt sich am Ende wieder auf das schlechthin Eine. Dieses Eine muss also als das höchste Princip aller Dinge gefasst werden [2]). Wie und weil es das Erste ist, muss es auch das höchste Princip von Allem sein. Und so haben wir denn das Erste und in ihm das Princip alles Seins gefunden.

§. 43.

Dieses höchste Princip nun fällt, eben weil es das schlechthin Eine, und nur das Eine und nichts anderes als das Eine ist, unter keine Prädication. Es ist mit keinem Namen zu benennen; es übersteigt jeden Begriff, jede Benennung. Es ist von allen Prädicaten loszulösen und als ein reines Eins zu denken. Selbst das Sein kann man ihm nicht beilegen; denn wollte man das thun, so wäre es schon nicht mehr reines Eins, sondern es wäre eine Zweiheit, nämlich unum et ens [3]). Aber in so ferne es das Princip aller Dinge ist, ist es zugleich das erste Gute. Denn die Einheit ist aller Wesen höchstes Gut, weil „nicht eins" oder getheilt sein von der eigenen Natur abzieht. Die Einheit aber haben alle Dinge

---

1) *Francisc. Patritius*, Philosophia nova (ed. Ven. 1593.) Panarchia l. 1..... Et quia omnem motum ab anima, ut a proprio principio esse, est demonstratum, mens haec per se superior erit, ut animâ, sic motu omni. Erit ergo immota. At quia mens sui natura intelligit, qui vero intelligit, necesse est ut prius vivat, superior et anterior erit vita. Et quia omne, quod vivit, necesse est prius esse, anterior vitâ erit ens et essentia. Et quia ens esse non potest, nisi sit unum, quod essentiam uniat, necessario anterius ente erit unum. Et quia unum esse non potest nisi per unitatem, quam habet, unitas anterior erit, quam unum enti essentiale. Et quia omnis unitas per unum est, quod sit simpliciter unum, et unum tantum, et non aliud quam unum, hoc unum anterius etiam est unitate. Igitur ante omnia, quae diximus, et supra omnia, hoc tale unum est, quod tantum unum est, et non aliud quam unum. Hoc autem unum a se ipso non videtur factum. Fuisset enim, antequam fieret. Neque a non uno, sive a multitudine est factum, cujus ipsum est origo. Ita enim effectus anterior, quam causa fuisset. Ergo ante et supra hoc unum nihil est. Ergo hoc unum primum est omnium, et ante omnia, et supra omnia.

2) Panarch. l. 2. fol. 8, c sqq. — 3) Ib. l. 5. fol. 9, b sqq.



von dem höchsten Princip, von dem Ureinen; folglich muss das letztere wie als das Ureine, so auch als das Urgute gefasst werden, von welchem in höchster Instanz alles Gute stammt, was in den Dingen der Welt sich vorfindet [1]).

Als höchstes Princip aller Dinge muss ferner das Ureine alle Dinge in sich schliessen; denn sie könnten ja aus ihm nicht hervorgehen, wenn sie nicht zuvor in ihm wären. Aber freilich sind sie in ihm auf die ihm eigene Weise, nämlich nicht in ihrer Vielheit und Verschiedenheit, sondern vielmehr einheitlich (uniter), d. h. aufgelöst in absolute Nichtunterschiedenheit. Und in diesem Sinne muss denn das Ureine zugleich als das Alleins und als das Eins-Alles (Un-Omnia) gedacht werden [2]).

Schliesst aber das höchste Princip alles Sein in absoluter Ununterschiedenheit in sich, so kann es wiederum nicht in sich verschlossen bleiben. Als das Urgute muss es sich mittheilen, muss dasjenige aus sich hervorgehen lassen, was in der Tiefe seines Innern unaufgeschlossen und verborgen liegt. Würde es sich nicht mittheilen, wie wäre es denn dann das Urgute. Das Wesen der Güte führt ja die Selbstmittheilung nothwendig in sich [3]). Ja es könnte das Ureine nicht einmal als das höchste Princip gedacht werden, wenn es nicht thätig wäre. Entweder würde ihm die Macht, oder die Einsicht, oder der Wille zu dieser Thätigkeit fehlen: was alles nicht zulässig ist. Ist es aber nothwendig thätig, so verhält es sich auch nothwendig hervorbringend, denn seine Thätigkeit kann nicht ohne Wirkung gedacht werden [4]). Es ist jedoch wiederum zu bemerken, dass das Ureine in dieser seiner productiven Thätigkeit nicht aus sich heraustritt, nicht in eine Bewegung eingeht, sondern dass es ungeachtet dieser seiner Thätigkeit stets bewegungslos in sich bleibt und in seinem Ansichsein stets Alles überragt, was aus ihm hervorgeht [5]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so muss aber in der productiven Thätigkeit des Ureinen wiederum ein Doppeltes unterschieden werden, eine innere und eine äussere Production. Beide sind gleich nothwendig; aber sie unterscheiden sich darin, dass die eine nach Innen, die andere nach Aussen geht, dass das Product der einen dem Ureinen innerlich bleibt, während das Product der andern etwas dem Ureinen Äusserliches, von ihm verschiedenes ist. Und dieses äussere Product kann dann ein vergängliches oder ein unvergängliches sein. So erhalten

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 7. fol. 13, d. Et omnia sunt in uno, sed uniter. Et unum uniter est omnia. Et unum (liceat ita fari!) est Un-Omnia.

3) Ib. l. 10. fol. 20, d. Omnia ergo in se praehabuit. Et quia erat bonum, ea de se proferre habuit necesse. Haec necessitas fecit voluntatem producendi, et voluntas necessitatem. l. 8. fol. 16, c. — 4) Ib. l. 2. fol. 8, a sqq.

5) Ib. l. 8. fol. 16, c. Itaque unum in rerum secundarum productione non progreditur extra se, neque movetur.



wir drei Arten von Wesen: die ersten Wesen, welche im Alleins waren und sind; dann die zweiten Wesen, welche ausser ihm sind, und diese wiederum sich theilend in unvergängliche und vergängliche [1]).

Wenden wir uns nun zuerst zur innern Production, so ist das erste, was aus der Tiefe des Alleins hervorgeht, die Einheit, welche alle besondern Einheiten in sich schliesst [2]). Die Einheit ist ja das nächste, was auf das schlechthin Eine folgt. Von dem Ureinen unterscheidet sich diese Einheit dadurch, dass, während von jenem alle und jede Vielheit ausgeschlossen ist, in dieser auch schon die Vielheit gegeben ist, in so fern sie eben als allgemeine Einheit alle besondern Einheiten in sich enthält [3]). Sie scheidet sich in ihrem Hervorgange aus dem Ureinen von diesem zwar nicht ab; aber sie ist doch ein Anderes als dieses Ureine; beide müssen von einander unterschieden werden. Sie ist dasjenige, was Plato die Idee des Guten, die christliche Kirche dagegen den Sohn Gottes nennt [4]), während die besondern Einheiten, welche in ihr enthalten sind, als die Ideen der Dinge betrachtet werden müssen [5]). Aber weil jene Einheit in der Alterität doch Eins bleibt mit dem Ureinen, so muss sich die erzeugte Einheit dem Erzeuger in wesenhafter Liebe zuwenden: und diese Liebe ist dann ein Drittes, welches als solches wieder ein Anderes ist, als die beiden erstern. Es ist dasjenige, was die christliche Lehre als das πνευμα, als den heiligen Geist bezeichnet. So haben wir die göttliche Dreipersönlichkeit und in ihr ein erstes, zweites und drittes Princip [6]). In der ersten Einheit, welche aus dem Ureinen hervorgeht, sind alle Dinge ideal präformirt: sie ist das formale Princip aller Dinge, und sie ist es in so fern, als sie aus der väterlichen Tiefe Alles schöpft, was sie in sich enthält. Das dritte Princip dagegen, der heilige Geist, führt Alles in die äussere Wirklichkeit hervor; er ist der eigentliche Schöpfer, die eigentliche wirkende Ursache aller aussergöttlichen Dinge [7]).

Gehen wir weiter. Wenn das Erste, was aus dem Ureinen hervorgeht, die Einheit ist, welche alle besondern Einheiten in sich befasst, so folgt auf diese Einheit wiederum die Wesenheit. Denn Alles, was ist, ist ein Wesen, und ein Wesen kann jedes Ding nur sein durch die Wesenheit. Daher sind alle Wesenheiten der Dinge in der primären Einheit präformirt; sie ist die Wesenheit der Wesenheiten, und alle besondern Einheiten in derselben entsprechen eben so vielen

---

1) Ib. l. 8. fol. 15 sqq. — 2) Ib. l. 10. fol. 20, c sq. — 3) Ib. l. 10. fol. 21, a.
4) Ib. l. c. — l. 11. fol. 23, b. — 5) Ib. l. 11. fol. 23, c. l. 12. fol. 25, a sqq.
6) Ib. l. 10. fol. 21, b sqq. l. 11. fol. 23, 1.
7) Ib. l. 11. fol. 28, d. Atque ita omnia in se a patre profecta suscepit mens prima. Ita profecta tradidit menti secundae, quae et a prima et a patre procedit, et cum ambobus est consubstantialis, ut proximus esset conditor eorum, quae extra profundum debebant produci.



Wesenheiten, deren Ideen sie sind. Auf die Wesenheit folgt ferner das Leben. Das Leben ist später als die Wesenheit, weil nur ein Wesen überhaupt leben kann. Das nächste Glied in der Kette bildet dann der Verstand; denn das Erkennen ist erst durch das Leben bedingt, weil ja des Erkennen nur eine bestimmte Weise des Lebens ist. Von dem Verstande schreitet die Reihenfolge fort zur Seele. Die Seele nimmt nämlich Theil an dem Verstande und kann somit auf diesen erst folgen. Durch die Seele ist dann ferner wiederum bedingt die Natur, welche die von Innen heraus wirksame Kraft in den körperlichen Dingen ist. Aus der Natur erfolgen die Qualitäten der Körperwelt; von den Qualitäten schreitet die Reihenfolge fort zu den Formen der Körper, und endlich schliesst sich die ganze Reihe ab mit den Körpern selbst [1]).

So steigt denn die Production des Ureinen in continuirlicher Stufenfolge abwärts bis zu den Körpern, und die ganze Stufenfolge besteht aus neun auf einander folgenden Stufen, welche da sind: Einheit, Wesenheit, Leben, Verstand, Seele, Natur, Qualität, Form, Körper [2]). Diese neun Stufenordnungen constituiren das ganze All der Dinge, das ganze Universum; ausser ihnen gibt es Nichts und kann es Nichts geben [3]). Die eine Stufenordnung ist stets durch die nächst höhere bedingt, geht von ihr aus, und hat von derselben dasjenige, was sie selbst wiederum der nächstfolgenden mittheilt. Es gibt da keinen Sprung, keine Lücke. Die niedere Stufe ist stets der nächst höhern ähnlich und unähnlich: ähnlich, in so fern sie von derselben ihr Sein erhält, unähnlich, in so fern sie von derselben als ein anderes verschieden ist.

Wie haben wir hienach die Dinge selbst, welche im Universum sich vorfinden, einzutheilen? — Offenbar stehen auf oberster Linie die reinen Geister. Diese sind Einheit, Wesenheit, Leben und Verstand; denn sie nehmen an der absoluten Einheit, an der absoluten Wesenheit, am absoluten Leben und am absoluten Verstande Theil. Sie bestehen in sich selbst und sind unvergänglich. Auf unterster Linie dagegen stehen die Körper, welche nicht in sich selbst, sondern in einem Andern ihren Bestand haben, nämlich in der erzeugenden Natur, und folglich auch aus dieser ihre Kraft und Thätigkeit schöpfen. Zwischen beiden endlich, zwischen den reinen Geistern und zwischen den Körpern stehen vermittelnd die Seelen. Die Seelen nehmen nach Oben Theil an dem Verstande, nach unten dagegen bedingen sie jene Naturen der Körper, durch welche diese gebildet und erhalten werden. Sie sind somit das Bindeglied zwischen der rein geistigen und zwischen der Körperwelt. Sie sind das Bild

1) Ib. l. 11. fol. 28. c sq. Panpsychia, l. 1. fol. 49, c. — 2) Panarch. l. 11. fol. 24, b sqq. — 3) Ib. fol. 28, d. His autem post unum primum novem gradibus rerum tota constat universitas.

der reinen Geister, wie hinwiederum die Körper das Bild der Seelen widerstrahlen [1]).

Und hieraus erledigt sich nun leicht die Frage, ob wir bei den einzelnen Seelen stehen bleiben, oder aber eine allgemeine Weltseele annehmen müssen. Es muss das zweite Glied dieser Alternative bejaht werden, d. h. wir müssen über und ausser den einzelnen Seelen eine Weltseele annehmen. Die Körper sind nämlich, wie wir schon wissen, an sich ganz unthätig und bewegungslos; alle ihre Thätigkeit und Bewegung geht von etwas Unkörperlichem in denselben, nämlich von der Natur aus [2]). Aber die Natur ist selbst wiederum durch die Seele bedingt, weil sie deren Product ist. Folglich muss jede Thätigkeit und Bewegung in den Körpern in letzter Instanz von der Seele ausgehen. Nun finden wir aber nicht blos in den einzelnen Körpern Bewegung und Thätigkeit, sondern auch das ganze Universum ist nach allen seinen Theilen in beständiger Bewegung begriffen. Folglich müssen wir auch dem ganzen Universum als solchem eine bewegende Seele zuschreiben, mit andern Worten: wir müssen eine Weltseele annehmen. Diese Weltseele ist die edelste und höchste unter allen Seelen [3]). Sie nimmt unmittelbar Theil an der Vernunft, und eben daraus, dass sie eine wesentlich vernünftige Seele ist, stammt die vernünftige Bewegung und Ordnung in allen Theilen des Universums [4]). Und eben weil sie nach oben an der Vernunft Theil hat, nach unten aber die Bewegung im Universum hervorbringt, ist sie mit beiden verwandt, mit der über ihr stehenden Vernunft und mit der unter ihr stehenden Körperwelt. Sie ist somit unkörperlich und körperlich zugleich: unkörperlich, in so fern sie nach oben der Vernunft theilhaftig ist, körperlich, in so fern sie nach unten die Körper in Bewegung setzt [5]).

Weil aber die Weltseele die edelste und vornehmste Seele ist, so müssen nun hinwiederum auch die einzelnen besondern Seelen nach der Analogie dieser Weltseele beurtheilt werden. Sie sind daher gleichfalls unkörperlich und körperlich zugleich, und zwar in demselben Sinne, wie die Weltseele [6]); sie verhalten sich zu dem Leibe, in welchen sie eingeschlossen sind, in derselben Weise, wie die Weltseele zur Welt. Und wenn man sie auch gewöhnlich in vernünftige und unvernünftige Seelen eintheilt, so können doch auch die sogenannten unvernünftigen Seelen nicht ganz und gar ohne alle Vernunft sein. Denn

1) Ib. l. c. — l. 18. fol. 89, a sqq. Panpsych. l. 1. fol. 49, c sqq.

2) Panaugia, l. 9. fol. 20, a. Omnis enim actio incorporei est. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur. Panarch. l. 1. fol. 1, b. Panpsych. l. 2. fol. 51, b.

3) Panpsych. l. 4. fol. 54 sqq. — 4) Ib. l. 4. fol. 55, b sqq. — 5) Cf. Ib. l. 2. fol. 51, d sqq. — 6) Ib. l. c.



sie gehen ja gleichfalls aus von der Urvernunft, und was von dieser ausgeht, das kann nicht ganz und gar vernunftlos sein [1]).

So viel über die metaphysischen Grundlehren des Patritius. Wir sehen, es sind lauter neuplatonische Ideen, welche in diesem Systeme ihr Spiel treiben. Patritius unterscheidet zwar eine doppelte Emanation: eine solche, welche in der väterlichen Tiefe selbst vor sich geht, und eine solche, welche nach Aussen sich ergiesst. Aber beide sind nach seiner Ansicht von Seite Gottes gleich nothwendig. Damit ist ein Princip festgestellt, welches zwar dem Neuplatonismus wesentlich ist, welches aber mit dem christlichen Schöpfungsbegriffe sich nicht mehr vereinbaren lässt. Es nützt nun Nichts mehr, die weltlichen Dinge als von Gott verschieden zu bezeichnen, es nützt nichts mehr, den Schöpfungsbegriff in das System aufzunehmen und diesen Begriff, wie Patritius es thut, dahin zu bestimmen, dass Gott die Dinge ohne präexistirende Materie hervorbringe [2]): — dadurch, dass die Hervorbringung der Dinge als etwas nothwendiges bezeichnet wird, verflüchtigt sich der ganze Schöpfungsbegriff wieder, weil eine Schöpfung im wahren und eigentlichen Sinne nur als eine freie zu denken ist. Wir kommen von dem Standpunkte des Patritius aus nicht weiter, als zur Emanation im neuplatonischen Sinne. Wenn man einmal alle anderweitigen Ideen, welche den Inhalt des Systems bilden, die Idee des Ureinen, der ersten Einheit, der Weltseele, der Natur, der todten Bewegungslosigkeit der Körper u. s. w. aus dem Neuplatonismus aufgenommen hat, so ist es ganz natürlich, dass zuletzt auch die Idee der neuplatonischen Emanation in das System sich einschleicht, um in demselben ihr Wesen zu treiben.

Wenn die Weltseele es ist, welche alle Bewegung im Universum hervorbringt, und zwar durch die Natur, welche von ihr ausgeht, so entsteht die Frage, welches denn die allgemeine Naturkraft sei, welche alles Leben und alle Bewegung in der Körperwelt bedingt. Das ist nach Patritius das *Licht.* Damit kommen wir auf den physikalischen Theil seiner Lehre, welchen wir als die Lehre vom Lichte bezeichnen können. Heben wir auch aus diesem Theile seines Systems das Wesentliche heraus [3]).

§. 44.

Ausser dem väterlichen Abgrunde, sagt Patritius, ist zuerst der Raum geschaffen worden, ohne welchen alles andere nicht sein und nicht bestehen könnte [4]). Der Raum ist aber an sich leer; er musste also von etwas Anderm erfüllt werden. Dieses Andere konnte nichts anderes sein, als dasjenige, was sich am leichtesten durch den Raum

1) Ib. l. 5. fol. 57, a sqq. — 2) Panarch. l. 22. fol 47, a sqq. Cf. l. 10. fol. 22, a. — 3) Vgl. hierüber *Rixner* und *Siber*: „Berühmte Physiker" etc. — „Fransc. Patritius." — 4) Pancosmia, l. 1. fol. 61, a sqq.

verbreitet. Und das ist das Licht. Daher geht von Gott als dem Lichtquell, als dem erzeugenden Lichte zuerst das erzeugte, das secundäre Licht aus und verbreitet sich in alle Theile des erstgeschaffenen Raumes. Man muss nämlich zwischen lux und lumen unterscheiden. Lux ist das zeugende Licht, der Quell des Lichtes; lumen dagegen ist die Lichtheit, welche die lux um sich verbreitet; also das erzeugte, das hervorgebrachte Licht. Hienach ist Gott die lux prima, von ihm geht zunächst der erstgeborne Lichtglanz, das lumen primigenium aus, welches der Sohn des Vaters ist, und aus diesem strömt dann hinwiederum das secundäre, das geschaffene Licht (lumen secundarium) aus, welches den ganzen Weltraum ausfüllt. Der ganze Process aber ist ein nothwendiger [1]).

So ist also der Raum etwas in sich bestehendes; er ist nicht etwas, was einem Andern inhärirt; er ist ein durch sich selbst bestehender Behälter, in welchem Alles, was ist, enthalten ist. Er ist unendlich [2]). Ausgefüllt wurde er ursprünglich durch das Licht, welches, indem es sich in alle seine Theile verbreitete, gleichfalls zur unendlichen Ausdehnung gelangte. Und in der That, einer unendlichen Macht, einer unendlichen Thätigkeit muss stets auch eine unendliche Wirkung entsprechen. Das Licht ist also ebenso wie der Raum unendlich [3]).

Das Licht ist ferner, sowie es in Gott als in seiner Quelle ist, unkörperlich; körperlich wird es erst, nachdem es von seiner Quelle durch die Theile und Dimensionen des Raumes auszustrahlen anfängt, und so diese Dimensionen annimmt. Dennoch wird es aber in dieser seiner Ausstrahlung nicht ganz und gar körperlich; vielmehr ist es auch hier stets körperlich und unkörperlich zugleich. So steht es in der Mitte zwischen dem unkörperlichen ursprünglichen Lichte und zwischen den körperlichen Dingen. Und eben dadurch, dass es von solcher Eigenschaft ist, ist es fähig, alle Körper zu durchdringen, in allen zugegen zu sein, allen Gedeihen zu geben, alle von Innen und Aussen zu ernähren und zu erhalten, und sie zu ihrer ersten Quelle, so weit sie ihm folgen können, zurückzuführen [4]).

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun weiter, welches denn die Elemente der körperlichen Dinge seien, und auf welche Weise die letztern sich bilden. Folgendes ist die Antwort, welche Patritius auf diese Frage gibt. Er unterscheidet zwischen einem materiellen und formellen Element der Körperwelt. Das materielle Element ist eine ursprüngliche seit dem Anfange der Schöpfung im Raume existirende und durch die ganze Unendlichkeit desselben ausgegossene *Flüssigkeit* (fluor), welche von den Alten gewöhnlich als „Wasser" bezeichnet worden ist. Alle Körper sind ja nichts anders als Flüssigkeit, welche

---

1) Ib. l. 4. fol. 73, c sqq. Panaugia, l. 1. fol. 2, d. — 2) Pancosmia, l. 1. fol. 65. — 3) Ib. l. 4. fol. 74, a sqq. — 4) Ib. l. c.



in denselben entweder wirklich im flüssigen Zustande sich befindet, oder aber als geronnen, als erstarrt, verdichtet sich darstellt [1]). — Dagegen ist das formelle Element der Körper, d. h. dasjenige, wodurch sie Leben, Gestalt, Bewegung u. dgl. haben, die *Wärme*. Die Wärme durchdringt alle Körper, und indem sie dieselben durchdringt, bildet und belebt sie dieselben [2]). Durch die Flüssigkeit also sind die Körper in sich bestehend und setzen dem Eindruck, welcher auf sie geschieht, Widerstand entgegen; durch die Wärme dagegen erhalten sie Beschaffenheit und Wesen, Kräfte und Leben [3]).

Die Wärme ist aber wiederum bedingt durch das Licht; sie ist so zu sagen die Tochter, die stete Begleiterin des Lichtes; sie ist in jedem Theile des Lichtes enthalten, und das Licht ist nicht fassbar ohne Wärme. Folglich ist es in letzter Instanz das Licht, welches wir als das formgebende Princip der Körper betrachten müssen; aber freilich nicht unmittelbar, sondern nur in so ferne es die Wärme aus sich erzeugt [4]).

Da nun, wie wir bereits wissen, der Raum die nothwendige Voraussetzung der Körperwelt ist, weil ohne denselben eine Ausdehnung nicht möglich wäre: so müssen wir denn zuletzt vier Grundprincipien oder Grundelemente der Körperwelt annehmen: den Raum, das Licht, die Wärme und die Flüssigkeit [5]).

Das ganze Universum wird von Patritius abgetheilt in das Empyreum, die feurige Welt, welche den äussersten Kreis des Universums einnimmt und von seligen Geistern bewohnt wird, dann in die ätherische Welt mit ihren Gestirnen und den denselben entsprechenden Kreisen, welche nach Innen an das Empyreum sich anschliesst, und endlich in die Elementarwelt, welche die Mitte des Ganzen einnimmt [6]). Letztere entsteht dadurch, dass hier in der Mitte der Abschaum, die Hefe des unendlichen Flusses zusammenströmt. Die Erde ist sonach nur als eine zusammengeballte, verdichtete Flüssigkeit zu betrachten. Dass sie nicht flüssig sei, ist nur scheinbar; durch Wärme kann alles Irdische in Fluss gebracht und seiner ursprünglichen Natur zurückgegeben werden [7]). Die Erde ist nicht unbeweglich; sie bewegt sich um ihre eigene Axe [8]). Die Gestirne sind Feuerballen [9]); sie sind nicht in sogenannten Himmelsgewölben eingezapft, sondern schweben frei im Aether [10]).

Hieraus erledigt sich nun wiederum die Frage, ob das Universum endlich oder unendlich sei. — Patritius lehrt, die Welt sei zu gleicher Zeit unendlich und endlich. Die Welt muss unendlich sein, weil, wenn

---

1) Ib. l. 6. fol. 78 sqq. — 2) Ib. l. 5. fol. 75, c sqq. — 3) Ib. l. c. fol. 79, b. — 4) Ib. l, c. fol. 75, c sqq. — 5) Ib. l. 21. fol. 118, d. fol. 120, d. — 6) Ib. l. 7. fol. 80 sqq. — 7) Ib. l. 31. fol. 149, d sqq. l. 32. fol. 152, d. — 8) Ib. l. 17. fol. 103 sq. — 9) Ib. l. 15. fol. 98 sq. — 10) Ib. l. 18. fol. 94, b.



ein Gegensatz in der Welt da ist, selbst nach dem Zugeständnisse des Aristoteles, auch der andere Gegensatz da sein muss. Nun ist aber das Endliche in der Natur, wie sich nicht läugnen lässt: folglich muss auch das Unendliche da sein. Zudem ist das Unendliche der Natur nach früher als das Endliche, ebenso wie das Ganze früher ist als seine Theile. Wie also Theile nicht sein könnten ohne Ganzes, so auch Endliches nicht ohne Unendliches. Endlich erfordert, wie bereits angedeutet worden, die unendliche Wirksamkeit Gottes auch eine unendliche Wirkung [1]). — Aber in wie fern ist nun die Welt unendlich?

Sie ist unendlich in so fern, als sich der äusserste Kreis derselben, das Empyreum, nach Aussen hin in's Unendliche ausdehnt. Da also, in dieser unendlichen Ausdehnung des Feuerhimmels, haben wir die Unendlichkeit der Welt zu suchen. Dagegen ist die Welt in so fern endlich, als der ätherische Himmel mit seinen acht oder neun Kreisen, in welche er abgetheilt wird, nach Aussen durch den empyreischen Himmel, und ebenso die Elementarwelt nach Aussen durch den ätherischen Himmel begrenzt wird, während wiederum der ätherische Himmel seinerseits den empyreischen Himmel, und die Elementarwelt den ätherischen Himmel nach Innen begrenzt [2]).

Von dem Empyreum dringt alles Licht, alle Wärme in die niedere Region herab. Das Licht enthält aber die Samen aller Dinge in sich, weil es überall das belebende und gestaltende Princip ist. Darum müssen auch die Samen der Dinge aus dem Lichtmeer des Empyreums auf die Gestirne, von diesen auf Sonne und Mond, und von daher auf die Erde kommen. Und in so fern kann man mit Recht sagen, dass die Sonne durch das von ihr ausgehende Licht die Entstehung aller Dinge auf der Erde bedinge und so das allgemein befruchtende Princip in dieser Region sei [3]).

Wir sehen, Patritius legt in seiner physikalischen Lehre überall das Hauptgewicht auf das Licht. Von ihm leitet er alles Leben, alle Erzeugung, alle Bewegung in der Natur ab; es ist ihm zugleich mit dem Raume das erste Product, welches aus der schöpferischen Wirksamkeit Gottes hervorgeht. Selbst die Philosophie soll nach seiner Ansicht in gewisser Weise ihren Ausgang vom Lichte nehmen. Alle Erkenntniss, sagt er, nimmt ihren Anfang von den Sinnen, und zwar zunächst von dem edelsten aller Sinne, vom Auge. Gegenstand und Bedingung des Sehens ist aber das Licht. Die Philosophie muss daher von dem Lichte als dem ersten der uns bekannten Dinge und seiner Wirkung, der Helligkeit (lumen), ausgehen, und davon zu dem ursprünglichen Lichte, zu dem Vater alles Lichtes sich erheben, um von ihm alle Dinge abzuleiten, und dann von diesen zu ihm wieder zurückzukehren [4]). Dennoch aber reicht

---

1) Ib. l. 8. fol. 82 sq. — 2) Ib. l. 9. fol. 84, a sqq. l. 8. fol. 82, c sqq.
3) Ib. l. 21. fol. 114 sqq. — 4) Panaugia, l. 1. fol. 1, a sqq.

ihm das Licht allein für die Bedürfnisse seiner Naturlehre nicht aus. Er nimmt noch andere Elemente zu Hilfe, um die Natur der Körper zu erklären. Aber wie willkürlich geht er dabei zu Werke! — Wir sehen, die Naturlehre will sich in dieser Zeit mit den aristotelischen Principien nicht mehr begnügen, sie ist im Begriffe, sich von denselben loszumachen und selbsständig sich zu gestalten. Aber welche Mühe kostete das, und wie manche mehr oder minder verunglückte Versuche wurden in unserer Periode in dieser Richtung gemacht, bis endlich das Princip der Erfahrung und der Induction, worauf schon Roger Bacon mit so grosser Entschiedenheit gedrungen hatte, völlig durchdrang. Wir werden solchen Versuchen im Laufe unserer Periode noch oft genug begegnen. Es ist von grossem Interesse, diesen Versuchen nachzugehen, weil man daraus ersieht, welche Anstrengungen nothwendig waren, um den Fortschritt der Naturwissenschaft allmählig auf jene Höhe zu bringen, auf welche er in den folgenden Jahrhunderten sich erhob.

5. Thomas Moore.

§. 45.

Bevor wir die platonische Lehrströmung unserer Periode verlassen, haben wir noch eine Erscheinung zu berücksichtigen, welche gleichfalls in Verbindung mit dieser Lehrströmung steht und als eines ihrer Resultate betrachtet werden muss. Wir meinen die Staatslehre des Thomas Moore. Dieselbe ist offenbar der platonischen Staatslehre nachgebildet, wenn sie auch nicht in allen ihren Lehrsätzen mit der platonischen übereinstimmt. Wie Plato einen Ideal- oder Musterstaat construirt, so thut solches auch Moore. Unstreitig hat er sich hiebei Plato zum Muster genommen, wie solches schon die vielfachen Hinweisungen auf Plato, welche in seinem Buche vorkommen, sowie die Abneigung, welche Moore mit seinen Zeitgenossen gegen die scholastische Philosophie hegt, zur Genüge andeuten.

Thomas Moore (Thomas Morus) ward 1480 zu London geboren, widmete sich in seinen reiferen Jahren in der Karthause zu London eine Zeitlang der klösterlichen Einsamkeit und dem beschaulichen Leben, gab aber dieses bald wieder auf und widmete sich nachher dem Staatsdienste als Sachwalter, Untersherif und Friedensrichter, bis er endlich unter Heinrich VIII. die Würde eines Lordkanzlers erhielt. Als Gelehrter ebenso ausgezeichnet, wie als Staatsmann von unbeflecktem Rufe, konnte er der Parlamentsacte, welche die erste Ehe des Königs mit Katharina für null und nichtig und die Kinder aus der zweiten Ehe mit Anna Boleyn für successionsfähig erklärte, mithin die aus der ersten Ehe stammende Princessin Maria von der Thronfolge ausschloss, seine Zustimmung nicht geben, ebenso wenig, als er sich dazu verstehen konnte, den Suprematseid zu leisten, und wurde des-

halb im Jahre 1535 enthauptet. Schon im Jahre 1516 hatte er seine „Utopia“ geschrieben, worin er seine philosophisch-politischen Ansichten niederlegte [1]). Das Buch ist eine Art philosophischen Romans, in welchem ein Philosoph, Namens Raphael, als Erzähler auftritt. Er hat sich dem Americus Vespucius auf seiner Entdeckungsreise angeschlossen, ist dann in den neuentdeckten Ländern längere Zeit geblieben, hat dort die Insel Utopia gefunden und das auf derselben bestehende Staatswesen kennen gelernt. Nach seiner Rückkehr schildert er vor einigen Männern, unter ihnen Moore, das dortige Staatswesen, nachdem er vorher auf die grossen Mängel aufmerksam gemacht hat, welche dem Staatswesen in den europäischen Ländern anhaften.

Die Könige in den europäischen Ländern, sagt Raphael, sind fast alle blos kriegerischen Bestrebungen ergeben und vernachlässigen die Künste des Friedens; ihr Streben geht mehr dahin, sich per fas et nefas neue Länder zu erwerben, als diejenigen, welche sie besitzen, gut zu regieren. Die Rathgeber der Könige halten sich allein für klug und weise, und schmeicheln ihrem Fürsten, statt auf wahre Verbesserungen im Staatsleben zu sinnen [2]). Mit einer bis zum Uebermass strengen Gerechtigkeitspflege sucht man den Gebrechen des Landes abzuhelfen. Wegen des geringsten Diebstahls werden Menschen haufenweise hingerichtet, während man doch statt dessen suchen sollte, die Quellen zu verstopfen, woraus der Diebstahl entspringt [3]). Es ist die übermässige Anhäufung von Gütern in den Händen der Reichen, welche zur Folge hat, dass das Land mit Armen und Bettlern sich anfüllt, die, weil ihnen eben durch die Reichen Alles hinweggenommen ist, nur durch Diebstahl ihr Leben zu fristen vermögen [4]). Dazu kommen die Schaaren von Dienerschaft, welche die müssigen Reichen um sich sammeln, und welche dann, wenn ihr Herr stirbt, oder wenn sie selbst dienstuntauglich werden, ihren Dienst verlieren und nun nur mehr durch Stehlen sich fortbringen können [5]). Rechnet man dazu noch die Schaaren von Söldnern, welche zum Zwecke des Krieges in's Land gezogen werden, und welche nach dem Kriege gleichfalls auf den Diebstahl sich verlegen, so hat man die Hauptquellen, aus welchen der Diebstahl entspringt [6]). Statt nun diese Quellen zu verstopfen, überliefert man die Menschen wegen des geringfügigsten Diebstahls dem Tode, ohne zu bedenken, dass man dadurch dem Uebel nicht abhilft, vielmehr die Diebe noch dreister macht, und sie sogar zum Morde treibt, weil sie in der Ueberzeugung, dass sie schon wegen des Diebstahls allein würden hingerichtet werden, kein Bedenken

1) De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia. Ich citire nach der Basler Ausgabe von 1518.

2) De optimo reip. statu etc. p. 33 sq. — 3) Ib. p. 35 sqq. — 4) Ib. p. 39 sqq. — 5) Ib. p. 36 sq. — 6) Ib. p. 38.

tragen, den Bestohlenen auch noch zu tödten, um die Möglichkeit einer Entdeckung abzuschneiden. Und wer gibt denn den Menschen das Recht, ihres Gleichen zu tödten? Verbietet denn Gott nicht den Mord? Oder hängt es vom Belieben der Menschen ab zu bestimmen, in wie weit ein göttliches Gesetz Giltigkeit habe, und in wie weit nicht[1])? Tödte man also die Diebe nicht, sondern nehme man ihnen blos die Freiheit, und halte man sie zur Arbeit an; gebe man ihnen ein eigenes Kleid, und mache man sie kennbar durch irgend ein Zeichen: so werden sie einerseits dem Staate nützlich, und andererseits wird ihnen die Möglichkeit der Flucht abgeschnitten[2]). Aber freilich ist auch dieses nur ein Palliativmittel. Eine gründliche Besserung des Staatslebens kann nicht erfolgen, wenn nicht das Privateigenthum aufhört und die Gütergemeinschaft an dessen Stelle tritt[3]). Und gerade das ist es, was die Utopier auszeichnet, und was die Grundlage ihres geordneten Gemeinwesens bildet. — Sehen wir also, wie im Gegensatze zu den gerügten Missständen in den europäischen Staaten das Gemeinwesen der Utopier gestaltet sei.

Das ganze Gemeinwesen in Utopien ist auf den Ackerbau gegründet[4]). Jede Stadt hat daher eine zu ihr gehörige und sie rings umgebende Landschaft, welche nach jeder Seite hin nicht weniger als zwanzig tausend Schritte misst. Auf dieser Landschaft zerstreut wohnen die Bauern, welche mit der Bebauung und Bewirthschaftung der Felder sich beschäftigen. Jede Bauernfamilie zählt an männlichen und weiblichen Mitgliedern nicht weniger als vierzig; diese wechseln aber immer in der Art, dass eine Zahl davon, nachdem sie eine Zeitlang auf dem Lande gelebt und gearbeitet hat, in die Stadt zurückkehrt und an deren Stelle aus der Stadt wieder andere gesendet werden. Alle Früchte, welche aus Ackerbau und Viehzucht auf dem Lande gewonnen werden, werden von den Landleuten in die Stadt gebracht und dort ohne Zahlung deponirt, während hinwiederum sie selbst alles Geräth und alle Bedürfnisse, welche sie nothwendig haben, gleichfalls unentgeltlich aus der Stadt beziehen[5]).

Was nun aber die Städte selbst betrifft, so ist die Verfassung derselben überall die gleiche. Je dreissig Familien wählen sich jährlich einen Vorsteher, welcher Syphograntus oder Phylarch genannt wird. Ueber je zehn Phylarchen steht dann wieder ein Traniborus oder Protophylarch. Alle Phylarchen zusammen wählen dann durch geheime Abstimmung aus vieren, welche ihnen das Volk vorschlägt, den Princeps, welcher seine Würde auf Lebenszeit inne hat. Die Protophylarchen kommen jeden dritten Tag mit dem Fürsten zusammen, berathen über das Gemeinwesen und schlichten die vorkommenden

1) Ib. p. 44. — 2) Ib. p. 45 sqq. — 3) Ib. p. 65 sq. p. 68. — 4) Ib. p. 79.
5) Ib. p. 70 sqq.

Streitigkeiten zwischen den Privaten. Zu diesem Senate senden auch die Phylarchen je zwei ihrer Mitglieder und zwar an jedem Tage andere. Ausserdem halten aber die Phylarchen auch comitia publica ab, welche gleichfalls über öffentliche Angelegenheiten berathen und ihre Beschlüsse dann dem Senate vorlegen. Sie bilden eine Art Controle für den Senat, damit dieser seine Gewalt nicht missbrauche [1]).

Was nun aber die Beschäftigung der Bürger betrifft, so werden, da, wie schon gesagt, das ganze Gemeinwesen auf den Ackerbau gegründet ist, alle ohne Ausnahme, Männer und Weiber, von Jugend auf zum Ackerbau angeleitet, unterrichtet und eingeübt. Ausserdem erlernt jeder auch noch ein besonderes Handwerk, welches für das öffentliche Leben von irgend einer Bedeutung ist. Der Arbeit sind jedoch nur sechs Stunden des Tages gewidmet, drei Vormittags und drei Nachmittags. Die übrige Zeit hat jeder frei für sich, nicht zwar zum Müssiggang; — denn dieser wird nicht geduldet, — sondern zur freien Beschäftigung. Die meisten widmen diese Zeit der Beschäftigung mit der Wissenschaft [2]). Von der Verpflichtung zur Arbeit sind nur die Vorsteher des Gemeinwesens, so wie diejenigen ausgenommen, welche wegen hervorragender Anlagen ausschliesslich zum Studium der Wissenschaften bestimmt werden. Aus diesen letztern werden eben die Vorsteher, die Phylarchen und der Fürst, Ademus, gewählt [3]). Der Grund aber, warum die Arbeit blos auf einige Stunden des Tages beschränkt ist, liegt darin, dass allen Bürgern Zeit und Musse bleiben möge zur Pflege und Ausbildung des Geistes; denn das gilt den Utopiern als das Höchste [4]). Jede Familie soll nicht mehr als sechzehn mannbare Glieder haben; wo diese Zahl überschritten ist, da werden die überzähligen Glieder andern Familien überwiesen, bei welchen die Zahl nicht voll ist. Nimmt die Bevölkerung einer Stadt zu stark zu, so wird ein Theil der Bewohner einer andern Stadt zugewiesen, wo keine Uebervölkerung stattfindet. Der Uebervölkerung des Landes im Allgemeinen aber wird zuletzt durch Gründung von Colonien abgeholfen [5]).

Jede Stadt ist in vier gleiche Theile eingetheilt. In der Mitte eines jeden dieser Stadtviertel befindet sich ein Forum mit öffentlichen Häusern, in welche Stadt- und Landbewohner alle Erzeugnisse ihrer Arbeit hinbringen, und wo diese Erzeugnisse nach bestimmten Categorien ausgeschieden und hinterlegt werden. Daraus wird dann an die einzelnen Familien alles das unentgeltlich vertheilt, was sie nothwendig haben [6]). Es gibt kein Privateigenthum. Selbst die Häuser werden alle zehn Jahre nach dem Loose gewechselt [7]). Auf dem Forum be-

1) Ib. p. 77 sqq. — 2) Ib. p. 79 sqq. — 3) Ib. p. 88 sq. — 4) Ib. p. 86.
5) Ib. p. 86 sq. — 6) Ib. p. 87 sq. — 7) Ib. p. 76.

finden sich ferner auch Speisehäuser, in welchen die öffentlichen Mahlzeiten abgehalten werden. Dahin bringen die Fleischer, nachdem sie die Thiere ausser der Stadt geschlachtet haben, das für den gemeinsamen Tisch bestimmte Fleisch, so wie auch die übrigen Esswaaren daselbst angesammelt werden. Zum Fleischergeschäfte werden nur Sklaven verwendet. Die Weiber bereiten die Speisen und auf den Schall der Trompete sammelt sich die ganze Einwohnerschaft des respectiven Stadtviertels, um daselbst unter dem Vorsitze der Phylarchen die Mahlzeit einzunehmen, nachdem vorher die in öffentlichen Spitälern gepflegten Kranken mit Speisen versorgt sind. Während der Mahlzeit wird musicirt [1]).

§. 46.

Kauf und Verkauf treiben die Utopier unter einander selbst nicht. Das Geld ist unter ihnen ausser Gebrauch. Ja, um zu zeigen, wie wenig sie Gold und Silber achten, verwenden sie gerade diese Metalle zu solchen Zwecken, zu welchen bei uns unedlere Metalle gebraucht werden. Sie verfertigen daraus Gefässe, welche zu den niedrigsten und schmutzigsten Zwecken dienen, Ketten für die Sklaven, Schmuck und Spielzeug für die Kinder, Erkenntnisszeichen für Verbrecher u. dgl. [2]). Jede Stadt sorgt dafür, dass sie auf zwei Jahre hinreichenden Vorrath besitze. Mit dem Ueberschusse hilft sie bereitwillig und unentgeltlich den andern Städten aus, welche Mangel haben; denn das ganze Volk ist nur Eine Familie [3]). Nur im Verkehr mit fremden Völkern lassen sie Handel und Wandel zu, indem sie denselben von ihrem Ueberflusse um mässigen Preis verkaufen, oder ihnen Darlehen machen und die Zinsen davon sich aneignen. Sie haben dabei den Zweck, sich durch diesen Handel einerseits dasjenige zu verschaffen, was sie selbst nicht zu erzeugen vermögen, und andererseits einen öffentlichen Schatz sich anzuhäufen, um, im Falle ein Krieg ausbricht, Soldtruppen miethen zu können [4]). Den Krieg verabscheuen sie zwar als etwas Thierisches; aber in gewissen Fällen halten sie ihn doch für berechtigt, wenn es nämlich der Schutz ihrer eigenen Grenzen erfordert, oder wenn ihre Freunde von einem Feinde angegriffen werden, oder wenn ein anderes Volk ihrer Hilfe bedarf, um sich von einem Tyrannen zu befreien [5]). Daher üben sich denn auch alle, Männer und Weiber, fortwährend zum Kriege. Und wenn sie dann wirklich zum Kriege ausziehen, so ziehen mit den Männern auch die Weiber, mit den Vätern auch die Söhne in denselben, und es gilt dann als die grösste Schande, wenn der Gatte ohne die Gattin, der Sohn ohne den Vater wiederkehrt. So werden sie zur grössten Tapferkeit und Todes-

1) Ib. p. 88 sq. — 2) Ib. p. 95 sqq. — 3) Ib. p. 94. — 4) Ib. p. 94 sq.
5) Ib. p. 129.

verachtung angespornt [1]). Doch bedienen sie sich auch gemietheter Truppen, um durch sie den Krieg zu führen [2]). Blutige Siege wünschen sie nicht, sie verfolgen mit ihren Kriegen nur den Zweck, das zu erlangen, was, wenn sie es vorher erlangt hätten, dem Kriege vorgebeugt haben würde, oder aber eine derartige Rache zu nehmen, dass der Feind in Zukunft sich das nicht mehr erlaube, wodurch er den Krieg hervorgerufen hat [3]). Sie sehen es deshalb ganz besonders darauf ab, Anhänger des feindlichen Fürsten zu bestechen, dass sie denselben entweder tödten oder ihnen lebend ausliefern; sie suchen auch Misshelligkeiten und Eifersucht im Lager der Feinde zu erregen, um ihre Zwecke zu erreichen. Solche Mittel halten sie nicht für entehrend [4]).

Gesetze haben die Utopier nur wenige. Gerade dieses missbilligen sie bei andern Völkern, dass diese eine Unmasse von Gesetzen haben, und halten es für ungerecht, dass die einzelnen durch alle diese Gesetze, welche sie unmöglich alle kennen können, obligirt sein sollten. Da sie selbst, wie gesagt, nur wenige Gesetze haben, so kennt dieselben auch jeder Einzelne; Sachwalter sind daher bei ihnen nicht nothwendig; jeder führt seine Sache selbst [5]). Bündnisse mit andern Völkern gehen sie nie ein [6]). Verbrechen, welche bei ihnen begangen werden, bestrafen sie gewöhnlich damit, dass der Verbrecher zum Sklaven gemacht wird; denn das halten sie dem Staate für nützlicher, als wenn man sie tödten würde. Nur wenn sie auch nicht durch Kerker und Ketten im Zaume gehalten werden können, werden sie gleich unbändigen wilden Thieren getödtet. Halten sie sich aber in der Sklaverei gut, dann können sie auch wieder begnadigt werden [7]). Andere Sklaven ausser diesen haben sie wenige, darunter solche, welche von auswärtigen Völkern freiwillig in ihre Dienstbarkeit sich begeben, oder solche, welche bei auswärtigen Völkern als Verbrecher verurtheilt, von ihnen erworben werden [8]). Kranke werden in öffentlichen Hospitälern sorgfältig gepflegt; ist aber die Krankheit unheilbar, wird dem Kranken das Leben zur Last und ist keine Hoffnung mehr da, dass er dem Staate noch zum Nutzen gereichen könne, dann rathen und ermahnen ihn Priester und Vorsteher dazu, dass er seinem Leben freiwillig ein Ende mache. Aus eigener Macht und ohne den Rath der Priester und Vorsteher darf aber Niemand sich selbst das Leben nehmen [9]). Wer muthvoll und freudig stirbt, dessen Leichnam wird mit Ehren behandelt; das Gegentheil geschieht bei dem, welcher den Tod fürchtet, weil man glaubt, dessen Gewissen müsse nicht rein sein [10]). Unzucht wird strenge

1) Ib. p. 136 sq. — 2) Ib. p. 132 sqq. — 3) Ib. p. 131 sq. — 4) Ib. p. 132 sqq. — 5) Ib. p. 125 sq. — 6) Ib. p. 127 sqq. — 7) Ib. p. 123 sq. — 8) Ib. d. 119. — 9) Ib. p. 119 sq. — 10) Ib. p. 146.

bestraft, und solche, welche dieses Vergehens sich schuldig machen, dürfen keine Ehe mehr eingehen. Heirathen dürfen die Mädchen nicht vor dem achtzehnten, die Jünglinge nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre. Einmal eingegangene Ehen können nur durch die Auctorität des Senates aufgelöst werden, und das geschieht nur selten, zumeist im Falle eines Ehebruches. Der Ehebrecher wird zum Sklaven gemacht und zur Ehelosigkeit verurtheilt; kann aber auch wieder begnadigt werden. Wird er jedoch rückfällig, so wird er mit dem Tode bestraft [1]).

Mit den Wissenschaften beschäftigen sich die Utopier fleissig. Alle Kinder geniessen Unterricht. In der Musik, Dialektik, Arithmetik und Geometrie sind sie bewandert, wenn sie auch nicht mit solchen Spitzfindigkeiten sich abgeben, wie unsere Scholastiker. Besonders beschäftigen sie sich mit astronomischen und physikalischen Untersuchungen. In der Ethik hat für sie das höchste Interesse die Frage, worin die Glückseligkeit des Menschen gelegen sei. In der Erörterung dieser Frage gehen sie von gewissen religiösen Grundsätzen aus, welche ihnen auch als durch die Vernunft gewährleistet erscheinen: nämlich dass die Seele unsterblich, dass sie durch die göttliche Güte zur Glückseligkeit bestimmt sei, und dass sie nach dem Tode Lohn oder Strafe zu gewärtigen habe. Dieses vorausgesetzt, setzen sie die höchste Glückseligkeit des Menschen in das Vergnügen. Aber freilich verstehen sie dann unter Vergnügen blos das gute und ehrbare Vergnügen. Auf dieses werden wir durch unsere Natur selbst hingewiesen. In der That, wenn unsere Vernunft selbst uns gebietet, dass wir Andern zum Vergnügen verhelfen und Unglück und Leiden von ihnen abhalten sollen, so muss ja in diesem Vergnügen das Glück des Menschen gelegen sein; denn sonst könnten wir ja nicht verpflichtet sein, es andern zu verschaffen. Wäre die spröde Tugend an sich und allein das höchste Gut des Menschen, dann wäre eine solche Verpflichtung unmöglich. Die Tugend ist nur das Mittel, wodurch wir uns jene Glückseligkeit erwerben, und sie besteht darin, dass wir nach der Natur leben: was dann geschieht, wenn wir in unserm Handeln der Vernunft folgen [2]).

Was nun das Vergnügen selbst betrifft, so verstehen die Utopier unter demselben jede Bewegung und jeden Zustand der Seele oder des Leibes, worin sich zu befinden von Natur aus ein Genuss für uns ist [3]). Daher halten sie die Pracht der Kleidung, die eitlen Ehrenbezeugungen, den vornehmen Stand, den Reichthum, die Jagd u. dgl. für keine wahren Vergnügen, welche den Menschen wahrhaft glücklich

1) Ib. p. 120 sqq. — 2) Ib. p. 103 sqq.

3) Ib. p. 106. Voluptatem appellant omnem corporis animive motum statumque, in quo versari natura duce delectet.



machen, weil uns nicht die Natur selbst zu denselben hinleitet [1]). Die wahren Vergnügen theilen sie in zwei Klassen, in Vergnügen der Seele und des Leibes. Zu erstern gehört die Erkenntniss und Betrachtung der Wahrheit, die angenehme Erinnerung an eine gut durchlebte Vergangenheit und die sichere Hoffnung auf eine gute Zukunft. Unter den leiblichen Vergnügen ist ihnen das höchste die Gesundheit; dann folgt das Vergnügen des Essens und Trinkens, sowie alle anderweitigen Vergnügen, welche das leibliche Leben angenehm machen. Diese sind jedoch nur der Gesundheit wegen anzustreben und zu geniessen, und nur in so weit sie letztere bedingen und fördern. Unehrbare Vergnügen sind ausgeschlossen; denn diese haben immer Schmerz und Unbehagen zur Folge [2]).

Was endlich noch die Religion der Utopier betrifft, so sind bei ihnen verschiedene Religionen heimisch, indem die einen dem Gestirndienst, andere dem Heroendienst u. s. w. ergeben sind. Doch der grösste Theil der Utopier glaubt nur an Einen unsichtbaren und unbegreiflichen Gott, welchen sie als den Urheber der Welt anerkennen und dem sie allein göttliche Ehre erweisen. Ja sogar die Polytheisten unter ihnen kommen darin mit den andern überein, dass sie unter ihren Göttern Einen als höchsten anerkennen. Das göttliche Wesen nennen alle insgemein Mythras [3]). Dem Christenthum zeigten sie sich, als es ihnen verkündet wurde, geneigt, und Viele liessen sich taufen; aber sie gestatteten nicht, dass die Verkünder des Christenthums die übrigen Religionen verdammten, wie Einige sich solches herausnahmen [4]). Bei ihnen herrscht Religionsfreiheit [5]). Es ist zwar jedem gestattet, den andern zu seiner Ueberzeugung herüberführen zu suchen; aber er darf solches nur bescheiden und mit Hilfe von Gründen thun, nicht aber darf er andere verdammen, am wenigsten irgend welche Gewalt anwenden [6]). Sie gehen dabei von der Ansicht aus, es könnte gerade in dem Willen Gottes liegen, dass ihm von Verschiedenen ein verschiedener Cult geleistet werde; und gesetzt auch, dass Eine Religion die wahre sei, so müsse diese sich selbst durch die in ihr liegende Kraft der Wahrheit Geltung verschaffen, nicht aber durch anderweitige Mittel urgirt werden. Nur das allein ist verboten, dass Jemand die Sterblichkeit der Seele behaupte und die göttliche Vorsehung läugne. Einen solchen Menschen halten sie so zu sagen für ein Ungethüm und vertrauen ihm kein öffentliches Amt an. Doch unterliegt er keiner Strafe, und er kann seiner Ansicht unbehindert folgen, wenn er sie nur nicht unter das Volk zu bringen sucht. Mit Priestern und gewiegten Männern mag er wohl darüber disputiren [7]).

---

1) Ib. p. 106 sqq. — 2) Ib. p. 110 sqq. — 3) Ib. p. 140 sq. — 4) Ib. p. 142 sq.
5) Ib. p. 144. Quid credendum putaret, (Utopus) liberum cuique reliquit.
6) Ib. p. 143 sq. — 7) Ib. p. 146 sq.

Priester haben die Utopier wenige; in jeder Stadt dreizehn. Diese geniessen aber die grösste Ehrerbietung, und sie können wegen ihrer Handlungen von Niemanden zur Verantwortung gezogen werden. Das Urtheil über sie bleibt Gott anheimgestellt. Sie werden vom Volke gewählt, und erziehen und unterrichten die Jugend. Es gibt auch Priesterinnen [1]). Ihre Tempel sind gross und geräumig; dem Lichte wird wenig Zutritt gestattet, weil in der Dunkelheit die Seele leichter zur Betrachtung des Göttlichen sich sammeln kann. Götterbilder finden sich darin nicht, denn es muss jedem frei stehen, seiner religiösen Ueberzeugung gemäss sich nach seinem Belieben ein Bild von Gott zu machen. Auch wird das göttliche Wesen daselbst mit keinem besondern Namen benannt, sondern nur der Ausdruck Mythras gebraucht, in Bezug auf welchen Alle übereinkommen. Die religiösen Gebete sind in der Art allgemein gehalten, dass sie jeder beten kann, möge er was immer für eine religiöse Ansicht haben [2]). Blutige Opfer werden nicht gebracht, sondern blos Weihrauch und andere wohlriechende Stoffe werden angezündet [3]). Wenn sich an gewissen Festtagen die Gemeinde im Tempel versammelt, so tritt der Priester in prächtigem Gewande auf und betet jene allgemeinen Gebete vor, welche Alle sich aneignen können. Darin besteht dann der öffentliche Gottesdienst [4]).

In der That ein eigenthümliches Gemeinwesen! Wir wollen von der praktischen Ausführbarkeit des hier entworfenen Bildes nicht sprechen: denn dass eine solche Staatseinrichtung unausführbar sei, liegt auf der Hand. Aber diese Bemerkung können wir uns nicht versagen, dass die religiösen Grundsätze, welche hier als dem „besten Staate" eigenthümlich bezeichnet werden, auf einen so schaalen und verschwommenen Rationalismus hinauslaufen, dass man sich wundern muss, wie ein Moore mit solch bizarren Ansichten vor die Welt treten mochte. Dass dieses ganze Phantasiegebilde von einem Staate nichts weniger als ein christliches Ideal ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Dass die trüben Zustände des damaligen Staatswesens in Europa den Moore veranlassen konnten, ein Ideal von einem bessern Staate zu entwerfen, wird man erklärlich finden; dass er aber den besten Staat gründen will einerseits auf das Princip der Gütergemeinschaft, und andererseits auf eine *derartige* Religionsfreiheit, welche das Christenthum auf gleiche Linie stellt mit allen übrigen wie immer beschaffenen Religionen, und so wesentlich auf dem Indifferentismus beruht, das dürfte sich so leicht nicht erklären lassen.

---

1) Ib. p. 148 sqq. — 2) Ib. p. 152 sq. — 3) Ib. p. 153 sq. — 4) Ib. p. 154 sqq.



III. Der antischolastische Aristotelismus.

Vorbemerkungen.

§. 47.

Während im cisalpinischen Europa in der letzten Hälfte des Mittelalters der Nominalismus gegen den Realismus der theologischen Schulen in die Schranken trat, setzte sich im transalpinischen Europa, im Norden Italiens, der Averroismus fest. Wir haben schon zu wiederholten Malen Gelegenheit gehabt, über den Averroismus zu sprechen, und haben gesehen, dass derselbe im Laufe des Mittelalters, selbst in der Zeit der höchsten Blüte der Scholastik, nie gänzlich verdrängt werden konnte, und während des dreizehnten Jahrhunderts vorzugsweise an der Universität Paris sein Unwesen trieb. Später bürgerte er sich besonders im Norden Italiens auf der paduanischen Schule ein. Padua ward in der letzten Hälfte des Mittelalters der eigentliche Sitz und Mittelpunkt dieser Lehre. Die Verhältnisse der Universität Padua wirkten dazu mächtig mit. Padua gehörte zum venetianischen Gebiete. Venedigs Macht und Reichthum war aber damals im stetigen Wachsthum begriffen. Die Folge davon war, wie überall in solchen Verhältnissen, Verfall der Sitten. Man lebte für Genuss und Gewinn; in Mitte des Wohllebens pflanzte sich der Libertinismus an. Die Wissenschaft aber folgt dem Leben. Die Philosophie des Libertinismus war im Mittelalter der Averroismus: — kein Wunder also, wenn in Padua, dieser venetianischen Universität, der Averroismus üppig emporwuchs und die venetianischen Jünglinge zu seinen Adepten gewann. Es kam so weit, dass der Averroismus in der hohen venetianischen Gesellschaft förmlich zur Mode wurde, und dass es nach der Angabe des Petrarka in Venedig zum guten Tone gehörte, Averroist zu sein [1]).

Der Stifter der paduanischen Averroistenschule war der Arzt *Peter von Abano* († 1315), welcher als astrologischer Fatalist der Inquisition verfiel. Zu Padua lehrte auch *Urban von Bologna* († 1403), dem Servitenorden angehörig, mit dem Prädicate „philosophiae Parens," der als Commentator des Averroes Berühmtheit erlangte; ferner *Paul von Venedig*, ein Augustiner-Mönch († 1429), „excellentissimus philosophorum monarcha" zubenannt, welcher sich förmlich zur averroistischen Lehre vom Einen Verstande bekannte; der Domherr *Cajetan* aus Theate, ursprünglich Arzt und Philosoph, später dem Priesterstande und dem theologischen Lehramte sich widmend († 1462), und *Nikolleti Vernias* aus Chieti, welcher 1471—1499 zu Padua lehrte

---

1) *Petrarca*, Opp. t. 2 [illegible] Cf. *Renan*, Averroes et l'Averroisme, p. 272—279.



und sich gleichfalls förmlich zur averroistischen Doctrin vom Einen Verstande bekannte, bis er sie über wiederholten Mahnungen des Dogen Augustin Barbarigo und des Paduaner Bischofs Barozzi aufgab [1]).

Im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts aber bildeten sich zu Padua und überhaupt in Italien unter den Peripatetikern zwei Fractionen, von welchen die eine in der Erklärung des Aristoteles den Averroes, die andere dagegen den Alexander Aphrodisias zur Grundlage nahm. Die erstern nannte man Averroisten, die andern Alexandristen [2]). Doch waren die beiden Fractionen nicht zwei scharf geschiedene Parteien. Die einen schlossen den Alexander, die andern den Averroes als Gewährsmänner für die Erklärung der aristotelischen Philosophie nicht gänzlich aus; vielmehr hielten sich die einen nur *vorwiegend* an Averroes, die andern *vorwiegend* an Alexander. Es ist daher auch schwer, eine feste Grenzlinie zwischen beiden Fractionen zu ziehen und mit voller Genauigkeit zu bestimmen, welche Männer der einen, welche der andern Fraction angehörten.

Zu den Averroisten pflegt man zu rechnen den *Alexander Achillinus* aus Bologna, welchen man den „zweiten Aristoteles" zu nennen liebte († 1512); den *Marcus Antonius Zimara* aus Santo Pietro im Neapolitanischen († 1532), welcher durch seine Bemühungen um Auslegung der averroistischen Doctrin grosse Berühmtheit erlangte; den *Augustinus Niphus*, welcher als Ausleger des Averroes zu solchem Ansehen gelangte, dass man ihm nachrühmte, es habe, wie einzig Averroes den Aristoteles, so einzig Niphus den Averroes richtig verstanden und ausgelegt. In seinen spätern Schriften schlug er dagegen eine etwas andere Richtung ein, indem er sich wieder mehr an die scholastisch-thomistische Lehre anschloss († 1546). Dazu kommt endlich noch Hieronymus Cardanus, von welchem wir jedoch unter einer andern Rubrik handeln müssen, und der philosophisch bedeutungslose Lucilius Vanini, welcher den Averroes und Pomponatius für seine Lehrmeister ausgab; in der That aber alle Zucht und Regel des methodischen Denkens abwarf, — abenteuernder Irrfahrer in der Wissenschaft, wie im Leben.

Als das Haupt der Alexandristen wird allgemein anerkannt *Petrus Pomponatius* (1462—1524). Aus seiner Schule gingen mehrere damals berühmte Männer hervor, und verstärkten die Fraction der Alexandristen. So *Simon Porta* oder *Portius* aus Neapel, welcher zu Pisa eine Zeitlang die Philosophie lehrte. Er erläuterte in seinem Werke „De rerum naturalium principiis" die aristotelische Natur-

1) *Werner,* Gesch. d. Thomismus, S. 127 f.

2) *Marsil. Ficin.*, Praef. in Plotinum: Totus fere orbis terrarum a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est: Alexandrinam et Averroicam. Cf. *Picus de Mirandola,* Apol. p. 237.



philosophie, und trug in seiner Schrift: „De anima et mente humana" dieselben Sätze wie sein Lehrer vor. Er erwarb sich den Titel des grössten Aristotelikers seiner Zeit und vereinigte mit der Philosophie grosse Gelehrsamkeit im Griechischen und Lateinischen. Ferner *Paul Jovius* († 1552), der Cardinal *Caspar Contarenus* († 1542), welcher später als Gegner seines Lehrers auftrat, nämlich in seinem Buche: „De immortalitate animae contra sententiam Pomponatii doctoris sui;" der Spanier und Philologe *Joannes Genesius Sepulveda* († 1572) und endlich ganz besonders *Julius Cäsar Skuliger* (1484—1558), welcher den Cardanus zu widerlegen suchte. Ausserdem werden noch zu den Alexandristen gerechnet: *Jacob Zabarella* († 1589), *Franz Piccolomini* († 1604) und *Cäsar Cremoninus* († 1630). Doch werden die letztgenannten drei Männer von Andern auch den Averroisten beigezählt.

Ausser den Bestrebungen dieser zwei Fractionen suchte sich aber im Laufe der Zeit noch eine andere Richtung geltend zu machen, welche darauf ausging, in der Erklärung des Aristoteles an keinen seiner ältern Commentatoren sich zu halten, sondern ihn rein aus sich selbst zu erklären. Es sollte der „reine Aristotelismus" wieder hergestellt werden, ungetrübt durch die vielfach paradoxen Einfälle und Combinationen der alten griechischen und arabischen Erklärer. Wenn das Streben der Renaissance überhaupt dahin ging, die alten Classiker im Urtexte den Zeitgenossen in die Hand zu geben und das Studium derselben nach dem Urtexte zu fördern: so theilten dieses Streben auch jene Aristoteliker, von denen wir sprechen. Der vorzüglichste Träger dieser Richtung war *Andreas Cäsalpinus*, welcher im sechzehnten Jahrhunderte zu Pisa die aristotelische Philosophie vortrug und als Ausleger des Aristoteles solchen Ruhm sich erwarb, dass man von ihm sagte, er allein habe den Geist der aristotelischen Lehre ganz richtig durchschaut († 1603).

Daneben fehlte es endlich auch nicht an solchen Männern, welche, obgleich auf dem Boden der aristotelischen Philosophie stehend, dennoch eine Versöhnung zwischen dem Aristotelismus und Platonismus anstrebten, und so die beiden grossen Lehrströmungen dieser Periode, die platonische und aristotelische, mit einander auszugleichen suchten. Wie man von Seite der Platoniker diese Versöhnung anstrebte, so geschah es wohl auch von Seite der Aristoteliker. Man suchte wie dort so auch hier eine innere Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles nachzuweisen. Diese irenische Richtung verfolgte insbesonders *Leonicus Thomäus*, welcher zu Padua die Philosophie lehrte und allgemeine Achtung genoss († 1533).

Es ist bekannt, dass der Averroismus in den christlichen Schulen des Mittelalters dem christlichen Glauben gegenüber mit dem Grundsatze sich deckte, es könne etwas in der Philosophie falsch sein, was in der Theologie wahr ist, und umgekehrt. Wenn er also eine dem christlichen Glauben

widerstreitende Lehre aufstellte, so zog er sich stets hinter das Bollwerk des genannten Lehrsatzes zurück und behauptete, die von ihm aufgestellte Lehre sei blos vom philosophischen Standpunkte aus als wahr anzuerkennen; auf dem Standpunkte des Glaubens sei allerdings das Gegentheil wahr; das könne aber auf dem rein philosophischen Standpunkte nicht in Betracht kommen. Die Aristoteliker der Renaissance nun schlossen sich unbedingt diesem averroistischen Princip an. Sie leiteten aus den aristotelischen Principien, wie *sie* dieselben verstanden, Lehrsätze ab, welche mit dem christlichen Glauben im offenen Widerspruch standen, und deckten sich dann damit, dass sie sagten, ihnen sei es nur um die rein philosophischen Resultate zu thun; dass der Glaube das Gegentheil lehre, und dass man daher auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens jene philosophischen Resultate als falsch und unzulässig zu betrachten habe, das wollten sie nicht läugnen; ja sie hielten, wenn sie sich auf den Standpunkt des Glaubens stellten, jene Resultate selbst für falsch und verwerflich; aber sie müssten doch zugleich daran festhalten, dass jene Resultate die nothwendigen Ergebnisse der auf sich gestellten menschlichen Vernunft seien, und müssten sie daher auf philosophischem Standpunkte als wahr erklären. Denn hier dürfe man sich nur durch Gründe bestimmen lassen: und diese Gründe führten eben mit Nothwendigkeit auf solche Resultate, welche dem Glauben entgegengesetzt seien. So war der innere Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube im Princip anerkannt, und so ein Grundsatz, welcher früher von der Scholastik mit so grosser Entschiedenheit war bekämpft worden, auf's neue in den Fluss der wissenschaftlichen Bewegung hineingeworfen.

Das Hauptthema, um welches sich die philosophischen Untersuchungen der Aristoteliker unserer Periode bewegten, war das Problem der Unsterblichkeit der Seele. An der Grenzscheide des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts ward die Beschäftigung mit diesem Thema förmlich zur Mode. Trat ein Lehrer zu Padua zuerst auf, so riefen ihm seine Schüler zu, er solle von der Seele sprechen. Das war der Prüfstein seiner Talente und seiner wissenschaftlichen Richtung [1]). Gerade dieses Thema war es denn nun auch, auf welches das so eben entwickelte Princip vorzugsweise angewendet wurde. Weder die Averroisten noch die Alexandristen nahmen die persönliche Unsterblichkeit der Seele als eine philosophische Wahrheit an; vielmehr behaupteten sie, dass vom Standpunkte der (aristotelischen) Philosophie aus die Sterblichkeit der Seele als ein nothwendiges Resultat der philosophischen Forschung betrachtet werden müsse [2]). Den Abgrund,

---

1) *Renan,* op. cit. p. 282 sqq.

2) *Mars. Fic.,* Praef. in Plotinum. Illi (Alexandrini) intellectum nostrum esse mortalem existimant; hi vero (Averroistae) unicum contendunt: utrique religio-

welchen sie damit eröffneten, suchten sie dann in der oben erklärten Weise mit dem Schilde des Glaubens zu decken. Doch war diess nicht das einzige Thema, worauf das fragliche Princip Anwendung fand; letzteres dehnte sich noch viel weiter aus, wie wir bald sehen werden.

Es ist nicht zu verkennen, dass durch ein solches Verfahren die Wissenschaft entchristlicht und auf den heidnischen Standpunkt zurückgeworfen wurde. Wenn die Vernunft das Gegentheil lehrt von dem, was der Glaube enthält, dann ist eine christliche Wissenschaft unmöglich; wer sich dann der Wissenschaft widmet, gibt eben dadurch, wenigstens auf wissenschaftlichem Boden, das Christenthum preis; der Philosoph, der wissenschaftliche Mann ist als solcher wesentlich unchristlich, heidnisch. Und was den Glauben betrifft, so wird diesem seine natürliche Grundlage entzogen; ja er wird zur Unvernunft gestempelt, weil er in Widerspruch zur Vernunft gesetzt wird. Jenes Verfahren ist somit sowohl für die Wissenschaft, als auch für den Glauben im höchsten Grade verhängnissvoll. Der Wissenschaft wird das leitende Princip der Forschung entzogen, und damit wird sie wieder all jenen Verirrungen preisgegeben, in welche sie sich vor dem Aufgang des Christenthums verloren hatte; der Glaube dagegen wird vollständig untergraben, ja ganz und gar unmöglich gemacht, weil er als widervernünftig hingestellt wird.

Unter solchen Umständen konnte die Kirche im Interesse des Glaubens sowohl, als auch der Wissenschaft nicht länger theilnahmslos zusehen. Sie *musste* sich gegen ein Princip erklären, welches dem Glauben und der Wissenschaft gleich gefährlich und verderblich war. So sprach denn das fünfte lateranensische Concil das Verwerfungsurtheil aus über den Lehrsatz, dass Vernunft und Glaube Entgegengesetztes lehren, und verwarf insbesondere die darauf gegründete Theorie, dass die rein philosophische Forschung die Sterblichkeit der Seele zum nothwendigen Resultate habe. Zugleich trug das Concilium den Lehrern der Philosophie auf, jene Lehren heidnischer Philosophen, welche mit dem christlichen Glauben im Widerspruch stehen, nicht blos nicht als philosophisch berechtigte Lehren vorzutragen, sondern sie auch nach Kräften zu widerlegen, und die Argumente, auf welche sie gestützt werden, in ihrer Unhaltbarkeit blos zu legen[1]). Ganz gewiss

---

nem omnem funditus aeque tollunt, praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur.

1) Das hieher bezügliche Decret (Conc. Lat. V. sess. 8. bei *Labbé* Concil. tom. 19. col. 842.) lautet also: Cum diebus nostris zizaniae seminator nonnullos perniciosissimos errores in agro Domini seminare sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum esse asseverent; contra hoc approbante sacro concilio damnamus et reprobamus omnes as-



lag dieser Ausspruch der Kirche nicht blos im Interesse des Glaubens, sondern ebenso sehr auch im Interesse der Wissenschaft, in specie der Philosophie, weil diese dadurch vor vollständiger Entchristlichung bewahrt bleiben sollte. Wenn die Männer der in Rede stehenden Richtung um diesen kirchlichen Ausspruch sich nicht kümmerten, sondern nach wie vor ihre falsche Methode in Anwendung brachten: so finden wir eben hierin den Beweis, dass es ihnen mit ihren wiederholten Betheuerungen von Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche und des apostolischen Stuhles, von ihrem festen Willen, Nichts gegen den Glauben der Kirche zu lehren u. s. w., doch nicht so ganz Ernst war. Wir können daher denjenigen, welche in diesen Betheuerungen nur eine Maske sehen, womit sie ihre eigentlichen Bestrebungen, welche dem kirchlichen Glauben keineswegs günstig waren, zu decken suchten, nicht so ganz Unrecht geben. Die Aufrichtigkeit jener Betheuerungen hätte sich erproben sollen in der Unterwerfung unter jenen kirchlichen Ausspruch, von welchem wir gesprochen haben; dass solches nicht geschah, wirft ein eigenthümliches Licht auf jene Betheuerungen und lässt die Aufrichtigkeit derselben wenigstens als sehr zweifelhaft erscheinen.

Diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgesetzt, müssen wir nun auf die besondern Träger des antischolastischen Aristotelismus unserer Periode übergehen und deren Lehrsysteme mit der erforderlichen Ausführlichkeit zur Darstellung zu bringen suchen. In der Reihenfolge ihrer Darstellung können wir uns aber nicht füglich an die oben unterschiedenen Categorien derselben halten, schon aus dem Grunde, weil es nicht bei allen diesen Männern in gleicher Weise sicher ist, in welche Categorie sie einzureihen seien. Zudem können wir auch nur die vornehmsten

---

sertores, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, aut hoc in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae, quin et praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius jubemus. Omnesque hujusmodi erroris adstrictionibus inhaerentes velut damnatissimas haereses seminantes per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes vitandos et puniendos fore decrevimus. Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint seu explicaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate et mundi aeternitate, ac alia hujusmodi, teneantur ejusdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo hujusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.

Träger dieser Richtung berücksichtigen, da die minder bedeutenden nicht die gleiche Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen können, wie die eigentlichen Coryphäen derselben. Wir werden uns also in unserer Darstellung vielmehr an die chronologische Reihenfolge dieser Männer und ihrer Systeme zu halten haben. Und da begegnen uns denn zuerst

1. Leonicus Thomäus und Alexander Achillinus.

§. 48.

Leonicus Thomäus wurde zu Venedig im Jahre 1456 geboren. Zu Padua, wo er erzogen wurde, lernte er von Demetrius Chalcondylas die griechische Sprache und widmete sich dann der Philosophie, welche er bei dem berühmten Thomisten Thomas de Vio Cajetanus hörte. Er ward aber dadurch nicht ganz befriedigt, wiewohl er den grossen Scholastikern seine Achtung und Werthschätzung doch nie völlig entzog. Er vertiefte sich daher in das Studium des Aristoteles, um aus seinen Schriften selbst das Verständniss seiner Philosophie zu schöpfen. Dazu war er besonders veranlasst, als er auf der Hochschule von Padua ein Lehramt der Philosophie erhielt. Doch mit dem Studium des Aristoteles verband er zugleich das der platonischen Philosophie. Ebenso theilte er die philologischen Bestrebungen der damaligen Zeit. Mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit, mit Bembo, Sadoletto, Reginald Pole stand er in freundschaftlicher Verbindung, und wegen seines Wissens, wie wegen seines rechtschaffenen Wandels und seiner liebenswürdigen Gemütsart war er allgemein geachtet und geehrt. Er starb im Jahre 1533 [1]).

Es ist schon oben erwähnt worden, dass Thomäus eine Versöhnung zwischen Aristotelismus und Platonismus einzuleiten suchte. Seine Ueberzeugung ging dahin, dass ohne allen Streit die Akademiker und Peripatetiker die ausgezeichnetsten Philosophen seien, dass wir von ihnen hauptsächlich zu lernen haben, und dass sie in ihren Hauptlehren keineswegs derart von einander abweichen oder gar einander entgegengesetzt seien, wie man gewöhnlich annehme. Der Sache nach stimmen sie recht gut mit einander überein, wenn ein Unterschied oder Gegensatz zwischen beiden obzuwalten scheine, so sei das ein Unter-

---

1) Was seine Schriften betrifft, so führt *Ritter* (Gesch. der Phil. Bd. 9. S. 372.) folgende auf; „Aristotelis Stagiritae parva quae vocantur naturalia etc. Omnia in lat. conversa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo." „Ejusdem opuscula nuper in lucem edita." „Item ejusdem dialogi, quotquot extant." Par. ap. Simonem Colinaeum. 1530. fol. Ich konnte mir blos das Gespräch: „Bembo, sive de immortalitate animorum" (Patav. 1524.) verschaffen. Im Uebrigen musste ich mich an Ritter halten, welcher auch die übrigen Schriften vor sich hatte.

schied oder Gegensatz nicht so fast in der Sache, als vielmehr in den Worten und in der Ausdrucksweise [1]). „Die gegentheilige Ansicht habe ihren Grund zumeist darin, dass Aristoteles von jeher von der Mehrheit seiner Ausleger falsch verstanden worden sei. Der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles liege besonders darin, dass Aristoteles sich mehr physisch ausgedrückt habe, als Plato, und zwar zu dem Zwecke, um denen nachzuhelfen, welche die Spitze der Dinge nicht so leicht fassen könnten."

Ist dieses im Allgemeinen der Standpunkt, auf welchen Thomäus sich stellt, so hat er denselben besonders in seinem Gespräche über die Unsterblichkeit der Seele in Anwendung gebracht. Er sucht hier die Richtigkeit und Stichhaltigkeit der platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nachzuweisen und zugleich darzuthun, dass die Grundsätze, auf welche diese Beweise gegründet sind, auch bei Aristoteles sich finden, wenn man anders letztern recht verstehe. Der Hauptbeweis, um welchen sich seine Erörterungen hier vorzugsweise bewegen, ist folgender: Was corrumpirt wird, das wird entweder corrumpirt durch sich selbst oder durch ein Anderes. Aber die Seele kann weder durch sich selbst, noch durch ein Anderes corrumpirt werden. Nicht durch sich selbst: denn sie wird von sich selbst bewegt; was aber von sich selbst bewegt wird, das bewegt sich *immerwährend* und ist daher unsterblich. Nicht durch ein Anderes: denn da die Seele sich selbst bewegt, so ist sie Princip der Bewegung; was Princip der Bewegung ist, das entsteht nicht durch Zeugung, durch Generation, und was nicht durch Generation entsteht, das kann auch nicht der Corruption verfallen: die Seele ist also incorruptibel, unsterblich [2]).

Dieser Beweis stützt sich, wie man leicht sieht, vorzugsweise auf den Grundsatz, dass die Seele sich selbst bewege. Dem scheint nun allerdings Aristoteles entgegen zu sein, indem er die platonische Definition der Seele, nach welcher die Seele als ein sich selbst bewegendes Wesen zu bestimmen ist, in Abrede stellt. Allein der Gegensatz ist nach Thomäus doch nur ein scheinbarer. Denn wenn Aristoteles der Seele die Selbstbewegung abspricht, so versteht er solches nur von der Localbewegung, nicht von der innern Lebensbewegung; diese spricht er vielmehr der Seele ausdrücklich zu. Aber auch Plato will, wenn er sagt, dass die Seele sich selbst bewege, von keiner Localbewegung sprechen, sondern er versteht unter Bewegung eben auch nur die innere Lebensbewegung der Seele. Folglich stimmen beide im Grunde doch überein, und hat deshalb der angeführte Beweis Plato's für die

---

1) *Leonic. Thom.* Bembus, sive de animorum immortalitate (Patav. 1524.) fol. 19, a. — 2) Ib. fol. 21, a sq.

Unsterblichkeit der Seele auch im aristotelischen Systeme und auf der Grundlage desselben seine volle Giltigkeit[1]). Und in analoger Weise lässt sich solches auch von den übrigen platonischen Beweisen darthun.

Schwieriger erscheint dem Thomäus die Vereinbarung des Plato und Aristoteles in Bezug auf die Erkenntnisslehre. Er schliesst sich in diesem Punkte an Plato an, kann aber nicht glauben, dass Aristoteles die Lehre des Plato von den angebornen Ideen, in ihrem wahren Sinne genommen, verworfen habe. „Wenn Aristoteles die Seele mit einer leeren Tafel vergleiche, in welche alle Erkenntnisse erst eingeschrieben werden müssten, so dürfe uns das nicht verleiten, ihm die platonische Lehre von der Wiedererinnerung abzusprechen; denn er verstehe in jener Vergleichung unter der Seele vielleicht nur die sinnliche Einbildungskraft, was mit seinem sonstigen Sprachgebrauche nicht in Widerspruch stehen würde, oder er meine vielleicht nur, die Seele wäre ursprünglich leer von sinnlichen Vorstellungen, welche erst vermittelst der Sinne zu ihr kämen; oder er wolle vielleicht durch die leere Tafel auch nur den Zustand der ruhigen und gereinigten Seele bezeichnen, in welchen die Wiedererinnerungen an die Ideen erst eintreten müssen. Dem Aristoteles kommt unzweifelhaft die Ansicht zu, dass die Seele vor ihrer Einkehr in den Körper vorhanden war; sollte sie da, von den Bewegungen des Körpers nicht verunreinigt und gestört, nicht auch der Wissenschaft theilhaftig gewesen sein? Nur einer Erregung der in ihr liegenden Formen bedarf es, um die Wahrheit in sich zu finden, wie die Platoniker richtig lehren, wiewohl diess vielleicht nicht mit dem richtigen Namen von ihnen bezeichnet wird, wenn sie es Wiedererinnerung nennen. Es gibt eine Seele der Welt, welche Alles belebt und regiert, welche sich uns mittheilt und das Princip der Erkenntniss in uns wird. Diess erkennen auch die Peripatetiker an, wenn sie unsern Geist von Aussen in uns kommen lassen, und die Lehre des Averroes von der Einheit des Verstandes hat in Wahrheit denselben Sinn. Wenn nun aber dieselben Peripatetiker lehren, dass die Formen der Dinge durch sinnliche Eindrücke uns zukommen, so meinen sie nicht, dass neue Formen uns dadurch zuwachsen, sondern nur, dass die Seele dadurch angeregt werde, die in ihr verborgenen Formen in sich zur Wirklichkeit zu bringen."

Das Gesagte dürfte hinreichen, um die philosophische Richtung und Denkweise des Thomäus zu charakterisiren. Eine tiefer eingreifende Bedeutung für die Geschichte der Philosophie hat er nicht. Wir finden deshalb keine Veranlassung, uns eingehender mit seinen Lehrmeinungen zu beschäftigen.

Ein weiteres Glied in der Reihe der Aristoteliker dieser Periode

1) Ib. fol. 22, a sq.

ist *Alexander Achillinus.* Derselbe war aus Bologna gebürtig und lehrte Philosophie und Medicin zuerst zu Padua, nachher zu Bologna, wo er um das Jahr 1518 starb. Es ist schon gesagt worden, dass man ihn ob seiner ausgezeichneten Kenntniss der aristotelischen Philosophie den „zweiten Aristoteles" nannte. Man rechnet ihn zu den Averroisten. Aber er schliesst sich nicht überall unbedingt an den Averroes an; er weicht vielmehr gerade in jenen Punkten von Aristoteles und seinen arabischen Erklärern ab, welche mit den christlichen Principien nicht in Einklang zu bringen waren, und sucht dagegen solche Lehrsätze wissenschaftlich zur Geltung zu bringen und zu begründen, welche den Grundsätzen des Christenthums conform sind. Er ist aufrichtig dem Christenthum ergeben, fromm und gottesfürchtig, wie seine Schriften beweisen. Wir glauben ihn, was seinen Standpunkt dem christlichen Glauben gegenüber betrifft, nicht mit den andern Aristotelikern dieser Zeit auf gleiche Linie stellen zu dürfen. Den Pomponatius bekämpft er mit Entschiedenheit. Die alte Scholastik achtet er und schliesst sich selbst in vielen Punkten an dieselbe an. Auch seine Darstellungsweise ist fast noch ganz scholastisch; von dem Streben nach Schönheit der Form, wie es sich zu seiner Zeit geltend machte, ist er noch weniger berührt. Was seine Werke betrifft, so haben wir die Venetianer Ausgabe von 1545 vor uns liegen, welche folgende Schriften enthält: „De intelligentiis," „De orbibus" und „De universalibus." Wir wollen Einiges zur Charakterisirung seiner Denkweise aus denselben herausheben.

Wenn Aristoteles lehrte, dass Gott nur sich selbst erkenne, so sucht Achillinus weitläufig nachzuweisen, dass diese Lehre falsch sei, und dass das göttliche Wissen auch auf Aussergöttliches sich erstrecke [1]). Wenn Aristoteles mit der Annahme, dass Gott den Himmel nicht frei, sondern nothwendig bewege, die Freiheit Gottes läugnete, so beweist dagegen Achillinus, dass die Bewegung des Himmels von Seite Gottes ein freier Act sei [2]). Wenn Aristoteles die untergeordneten Beweger, die getrennten Intelligenzen, für ungeschaffen und ewig hielt, so widerspricht ihm Achillinus auch hierin, indem er diese Intelligenzen als geschaffene Wesen bezeichnet [3]). Wenn Aristoteles überhaupt von einer Schöpfung der Welt nichts weiss, so beweist dagegen Achillinus mit philosophischen Gründen, dass die Entstehung der Welt nur aus einer Schöpfung aus Nichts erklärt werden könne [4]), und stellt in Folge dessen auch die Ewigkeit der Welt und der Himmelsbewegung vom philosophischen Standpunkte aus in Abrede. Wäre die Welt ewig; wir könnten durch die unendliche Zeit hindurch bis

1) *Alex. Achillinus,* (ed. Ven. 1545.) De intelligentiis, Quodl. 1. dub. 1. fol. 2. col. 3 sqq. — 2) Ib. Quodl. 1. dub. 3. fol. 4. col. 4 sqq. — 3) Ib. Quodl. 2. dub. 1. fol. 6. col. 1 sqq. — 4) Ib. Quodl. 2. dub. 1. fol. 7. c. 4 sqq.

zu dem gegenwärtigen Augenblicke gar nicht gelangen[1]). Wir sehen, Achillinus ist weit entfernt, dem Aristotelismus unbedingt sich gefangen zu geben.

Der sogenannte materielle Verstand ist kein blos materielles Vermögen, gleich als wäre er aus der Potenz der Materie educirt. Er ist vielmehr wesentlich immateriell[2]). Nun ist es die Ansicht des Aristoteles, dass dieser mögliche Verstand nur Einer sei in allen Menschen. Averroes hat ganz richtig diesen Lehrsatz als den des Aristoteles festgestellt und begründet. Aber Aristoteles ist hier, wie in vielen andern Dingen, im Irrthum. Der mögliche Verstand ist vielmehr wesentlich individuell[3]); er ist jene Form, welche dem individuellen Menschen das Sein verleiht (forma dans esse homini), und muss daher ebenso individuell sein, wie dieser selbst[4]). Dagegen muss der thätige Verstand als etwas Allgemeines, dem individuellen Menschen als solchem nicht Eigenthümliches gefasst werden. Er ist im Grunde Nichts anders, als Gott selbst, in so fern er unsern Verstand erleuchtet und ihn aus der Potenzialität zur Actualität erhebt. Der thätige Verstand wird nämlich definirt als „Intellectus, qui est omnia facere." Aber diese Definition lässt sich nur auf den göttlichen Verstand anwenden, weil ein Verstand, welcher Alles bewirkt, nothwendig actus purus ist: was nur vom göttlichen Verstande gesagt werden kann[5]). Dazu kommt, dass dasjenige, dessen Substanz zugleich seine Thätigkeit ist, nichts anderes sein könne, als Gott; bei dem thätigen Verstande trifft aber das erstere ein, folglich muss er Gott sein[6]).

In der Lehre von den Universalien weicht Achillinus von dem thomistischen Realismus in keiner Weise ab. Die Universalien sind ihm nicht blosse Namen, nicht blosse Fictionen des Verstandes; es entspricht ihnen vielmehr in den Objecten eine Realität[7]); denn sie

---

1) De Orbibus, l. 3. dub. 2. f. 52. c. 1. — l. 4. dub. 3. f. 55. c. 2 sqq.

2) De intellig. Quod. 3. dub. 1. f. 10. c. 2 sqq. — 3) Ib. Quodl. 3. dub. 2. f. 10. c. 4 sqq. — 4) Ib. Quodl. 3. dub. 4. f. 14. c. 1 sqq.

5) Ib. Quodl. 4. dub. 1. f. 16. c. 1 sqq. Omnis intellectus, qui est omnia facere, est Deus. Sed intellectus agens est intellectus, qui est omnia facere: ergo etc. Patet major: quia esse omnia facere est ad omnia receptibilia in intellectu possibili, ad hoc, ut in eo recipiantur, effective concurrere, vel est ad omnia factibilia effective concurrere, vel omnia facere: igitur purus actus est, et quomodo cunque intelligatur, soli Deo competit.

6) Ib. l. c. Illud, cujus substantia est sua operatio omnimode, est Deus; sed intellectus agentis substantia est illius operatio omnimode, et est in sua substantia actio: igitur non est in eo potentia ad aliquid. Dazu folgende weitere Beweise: Omne, quod est primum educens formam de materia, est Deus; sed intelligentia agens est primum educens etc. ergo etc. — Omne, quod animae nostrae infundit intellectum, est intellectus agens; sed Deus animae nostrae infundit intellectum: ergo etc. Cf. De orbibus, l. 1. dub. 2. f. 32. col. 3.

7) De universalibus, fol. 61. col. 2.



haben zu ihrem Inhalte die Quidditát der Einzeldinge[1]). Nur sind die Universalien in dieser ihrer objectiven Realität nicht etwas von den Einzelwesen Verschiedenes; sie sind auch nicht *als* Allgemeines in den Dingen, sondern die Form der Allgemeinheit erhält der Inhalt der Universalien erst durch den denkenden Verstand[2]). Es gibt keine allgemeinen Substanzen, sondern nur Individuen. In diesen ist das Allgemeine der Potenz nach und wird dann durch die Thätigkeit des Verstandes zur Actualität gebracht[3]).

So weit über Achillinus. Er gehört, wie wir sehen, zu den gemässigten Peripatetikern dieser Zeit; denn er lehnt sich noch vorwiegend an die vorausgehende christliche Schule an; das eigentlich Charakteristische des Aristotelismus unserer Periode tritt bei ihm noch weniger hervor.

2. Petrus Pomponatius und Augustinus Niphus.

§. 49.

Dagegen kommen wir nun auf einen Mann, welchen wir als einen der Hauptrepräsentanten dieses modernen Aristotelismus zu betrachten haben. Es ist *Petrus Pomponatius.* Er war der berühmteste Lehrer der Paduaner Schule, und in ihm hat die philosophische Richtung, welche daselbst eingebürgert war, wohl ihren adäquatesten Ausdruck gefunden. Der aristotelischen Philosophie ist er unbedingt ergeben und aus derselben leitet er Lehrsätze ab, welche dem christlichen Glauben direct widerstreiten. Er hält sie fest als philosophische Wahrheiten; aber er gesteht zugleich zu, dass sie auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens als falsch betrachtet und verworfen werden müssten. Diesen innern Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube hat Niemand schärfer hervorgehoben und energischer urgirt, als er. Und sonderbar! er errang damit einen Erfolg, welchen er sich nicht günstiger hätte wünschen können. Sein Ruhm verbreitete sich weithin und seine Anhänger vermehrten sich von Tag zu Tag. Er wurde der gefeiertste Lehrer zu Padua und seine Lehren, getragen von dem materialistischen Geiste der venetianischen Grossen, verschafften sich allenthalben Eingang. Der naturalistische Charakter seiner Philosophie sagte der damaligen Zeitrichtung zu, und die philosophische Bestreitung der Unsterblichkeit der Seele musste bei allen Jenen Anklang finden, welche im Rausche des Sinnengenusses bereits den Glauben an die Unsterblichkeit verloren hatten. Zwar er selbst betheuert überall hoch und theuer, dass er als Christ seine philosophischen Resultate selbst für unrichtig halte, dass er für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu sterben bereit sei, dass er sich dem Urtheile der Kirche und des apostolischen Stuhles unbedingt unterwerfe, dass er Nichts gegen den

1) Ib. f. 62. c. 3. — 2) Ib. f. 61. c. 3 sqq. — 3) Ib. f. 62. col. 2.

Glauben der Kirche lehren, sondern nur den Aristoteles erklären wolle, u. s. w.[1]). Allein wenn es ihm mit diesen seinen Betheuerungen so aufrichtig Ernst war, wie soll man es sich dann erklären, dass er erst vier Jahre *nach* dem lateranensischen Concil, auf welchem die von ihm vertretene Richtung war verurtheilt worden, im Jahre 1516 nämlich, seine Abhandlung „de immortalitate animae" herausgab, in welcher er, gleich als ob gar nichts geschehen wäre, dem kirchlichen Verbote schnurstracks entgegenhandelte? Wie soll man es erklären, dass er auch weiterhin bis zu seinem Tode noch andere Schriften herausgab, welche gleichfalls den Widerspruch der Philosophie mit der Lehre der Kirche in andern Punkten beleuchten sollten? Sei dem, wie ihm wolle; seine eigene subjective Gesinnung kann uns gleichgültig sein; was aber in seinen Schriften selbst ausgesprochen ist, das kann im Angesichte der Geschichte in keiner Weise eine Billigung finden und muss bei Jedem, der sich unbefangen damit beschäftigt, unwillkürlich den Verdacht erregen, dass die gedachten Betheuerungen nicht ernstlich gemeint seien und nur eine Maske abgeben sollen, um hinter derselben das naturalistische Princip zu verbergen. Seine Zeitgenossen wenigstens glaubten hierin nichts anderes zu sehen; sie liessen daher auch die gedachten Betheuerungen des Pomponatius bei Seite liegen und hielten sich an die naturalistischen Lehren seiner Philosophie.

Petrus Pomponatius wurde 1462 aus einer edlen Familie in Mantua geboren. Er studirte zu Padua Philosophie und Medicin und gelangte hier auch bald zu einer Lehrstelle. Da er ganz im Geiste seiner Zeit lehrte, so gelangte er bald zu grossem Ansehen und begründete seinen Ruhm. Da er in der Auslegung des Aristoteles einen andern Weg einschlug, als sein Mitlehrer Achillinus, so gerieth er mit diesem in einen lang andauernden Streit, in welchem er sich gewöhnlich durch Witz und Spott aus der Verlegenheit zu helfen wusste. Durch den Krieg von Padua vertrieben, lehrte er kurze Zeit zu Ferrara, und dann zu Bologna. Hier gab er im Jahre 1516 seine Schrift „de immortalitate animae" heraus, in welcher er behauptete und nachzuweisen suchte, dass nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie die Seele des Menschen nur für sterblich gehalten werden könne. Die Schrift erregte grosses Aufsehen; in Venedig wurde sie von Gerichtswegen öffentlich verbrannt, und in Rom konnte eine Verurtheilung derselben nur durch die Bemühungen des Pietro Bembo abgewendet werden. Im Auftrage Leo's X. schrieb Augustinus Niphus eine Widerlegung des genannten Buches, sowie auch Vincenz Colzado, Petrus Marna, Paul Jovius und insbesonders der Cardinal Contarenus, ein Schüler des Pomponatius, gegen dasselbe auftraten. Gegen diese

1) *Petrus Pomponatius*, De immort. anim. c. 15. p. 128. De incant. perorat. De fato, lib. arb. et praed. perorat.



Angriffe schrieb dann Pomponatius wiederum seine „Apologia" und sein „Defensorium," welches letztere besonders gegen Niphus gerichtet war. Die Erlaubniss zur Herausgabe des letztern (1519) erhielt er nur unter der Bedingung, dass ihm Gegensätze eines Professors der Theologie zu Bologna, Chrystomus Casalenus, beigefügt wurden. Später gab er dann noch heraus eine Schrift „de incantationibus" und ein Buch „de fato, libero arbitrio et praedestinatione," welche eine ähnliche Richtung verfolgten, wie die erstgenannte Schrift. Hiemit haben wir seine Hauptwerke aufgeführt. Pomponatius starb im Jahre 1524.

Es wird unsere Aufgabe sein, die Lehren, welche Pomponatius in seinen genannten drei Hauptwerken vorgetragen hat, der Reihe nach ausführlich zu entwickeln, um dadurch ein möglichst getreues Bild seiner philosophischen Gesammtrichtung zu entwerfen. Wir beginnen mit der Schrift: „De immortalitate animae [1])."

Die Unsterblichkeit der Seele ist nach Pomponatius bedingt durch die Immaterialität derselben; ja beide Begriffe drücken im Grunde ein und dasselbe aus. Wenn er daher die Unsterblichkeit der Seele vom philosophischen Standpunkte aus in Abrede stellt, so stellt er damit auch deren Immaterialität in Abrede; ja er kann jene nicht läugnen, ohne zuerst diese zu läugnen. Daher kommt es, dass die ganze Beweisführung des Pomponatius gegen die Unsterblichkeit der Seele; eigentlich gegen deren Immaterialität gerichtet ist, und dass er die Begriffe von Immaterialität und Unsterblichkeit überall promiscue gebraucht, und sie für einander setzt. Das muss zum Verständniss seiner Lehre vorausgesetzt werden.

Fragen wir denn nun zunächst nach den allgemeinen psychologischen Lehrsätzen des Pomponatius: so müssen wir vor Allem Act davon nehmen, dass er die Lehre des Averroes von der Einheit des Verstandes nicht annimmt. Diese Ansicht erscheint ihm vielmehr so monströs und zugleich so lächerlich, dass es ihm fast unerklärlich dünkt, wie man sich zu einer solchen Ansicht verstehen, oder sie wohl gar noch dem Aristoteles zuschreiben konnte [2]). Vielmehr hält er entschieden an der Einheit der Seele im Menschen im Sinne der Scholastiker fest. Die intellective Seele ist nicht der Substanz nach verschieden von der sensitiven, weder im Sinne des Averroes, noch im Sinne Okkams. Sie ist weder etwas an sich Allgemeines, das dem individuellen Menschen blos von Aussen zugetheilt wird, noch ist sie eine zweite individuelle Form im Menschen, welche mit der sensitiven Form als mit einer andern Form sich verbindet. Denn die Seele ist die

1) In der Ausgabe dieser Schrift, welche ich vor mir liegen habe, fehlt das Titelblatt. Ich kann also nicht genau angeben, *welche* Ausgabe es ist. Wahrscheinlich ist es die Basler Ausgabe von 1567.

2) De immort. animae, c. 4.

wahre wesentliche Form des Leibes, und kann deshalb nur Eine sein, weil es offenbar absurd ist, mehrere wesentliche Formen in ein und demselben Individuum anzunehmen [1]). Diese Einheit der Seele ist auch durch das Selbstbewusstsein gewährleistet; denn es ist immer ein und dasselbe Ich, welchem wir im Selbstbewusstsein die intellectiven und sensitiven Functionen zuschreiben; was nicht geschehen könnte, wenn der Mensch als solcher nicht eine einheitliche Natur wäre, welche wie aus Einer Materie, so auch aus Einer Form besteht [2]).

Dieses vorausgesetzt, geht nun Pomponatius auf sein eigentliches Thema über. Es ist, sagt er, die gewöhnliche Ansicht: die menschliche Seele sei, an und für sich genommen, unsterblich und nur in einer gewissen Beziehung sterblich. An und für sich genommen sei sie nämlich eine immaterielle und darum unsterbliche Substanz; in so ferne sie dagegen das vegetative und sensitive Princip des Leibes sei, müsse sie als vergänglich betrachtet werden, weil sie die sensitiven und vegetativen Functionen nur so lange ausüben könne, als sie mit dem Leibe verbunden sei [3]). Diese Ansicht, äussert Pomponatius, ist ganz gewiss wahr und unbestreitbar, weil und in so ferne sie eben durch die heilige Schrift gewährleistet ist, welche nichts Irrthümliches lehren kann, und welcher die menschliche Vernunft in Allem sich zu fügen hat. Aber nicht so unzweifelhaft ist sie, wenn es sich darum handelt, ob sie im Sinne des Aristoteles gelegen sei, und ob sie überhaupt aus den Principien der menschlichen Vernunft sich erschliessen lasse. Er müsse das Eine wie das Andere in Abrede stellen. Dass Aristoteles dieser Ansicht nicht zugethan gewesen sei, dass er vielmehr die Sterblichkeit der Seele gelehrt habe, erscheint ihm unbestreitbar [4]); was aber die Beweisbarkeit der gedachten Ansicht durch die menschliche Vernunft betreffe, so wolle er zwar die grossen Männer, welche diese Beweisbarkeit angenommen haben, nicht geradezu des Irrthums bezichtigen; ihm dagegen scheine sie durchaus nicht so unerschütterlich fest zu stehen, wie man gewöhnlich annehme. Er wolle nicht versäumen, die Gründe hiefür beizubringen [5]).

Drei Hauptgründe sind es, welche man für die Immaterialität der Menschenseele gewöhnlich anführt: dass ihr nämlich für's Erste gewisse immaterielle Thätigkeiten zukommen, in welchen sie nicht an körperliche Organe gebunden ist, — das Denken und Wollen; dass sie ferner im Verstande alle Formen, auch die entgegengesetztesten, aufzunehmen vermag, und dass sie endlich in ihrem Denken und Wollen nicht auf das Sinnliche beschränkt bleibt, sondern dass sie vielmehr auch das Uebersinnliche und Ewige anstrebt. Allein diese Gründe sind von gar keinem Gewichte. Denn vor Allem könnte man, falls man

1) Ib. c. 4 sqq. — 2) Ib. c. 6. — 3) Ib. c. 7. — 4) Ib. c. 14. — 5) Ib. c. 8. p. 29 sqq.



die Berechtigung der gedachten Beweise anerkennen wollte, mit demselben Rechte aus ganz analogen Gründen die Materialität der Seele beweisen: für's Erste nämlich daraus, dass ihr gewisse materielle Thätigkeiten eigen sind, in welchen sie an körperliche Organe gebunden ist, wie die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten; dass sie für's Zweite im Sinne nicht alle Formen aufzunehmen vermag, und dass sie endlich für's Dritte auch das Sinnliche, Zeitliche und Hinfällige sinnlich begehrt und anstrebt [1]). Ja dieser entgegengesetzte Beweis hätte eine weit stärkere Beweiskraft, als der erstere; denn dort kann man sich blos auf zwei Thätigkeiten, auf die Denk- und Willensthätigkeit beziehen, um aus der Immaterialität derselben die Immaterialität der Seele zu beweisen; hier dagegen hat man in der sensitiven und vegetativen Lebensregion weit mehrere Kräfte, welche man als Prämissen für den Schluss auf die Materialität der Seele gebrauchen kann [2]). Rechnet man dazu noch, dass die weitaus grösste Mehrzahl der Menschen auf die intellectuelle Ausbildung wenig oder gar kein Gewicht legen, sondern blos im Sinnlichen sich bewegen und in ihrer Lebensweise dem Thiere näher stehen, als dem Menschen, so wird man kein Recht mehr haben, so sehr auf die Denk- und Willensthätigkeit zu pochen und aus derselben auf ein immaterielles Princip im Menschen zu schliessen [3]).

Aber noch mehr. Sollte man berechtigt sein, aus der Denk- und Willensthätigkeit auf die Immaterialität der Seele zu schliessen, dann müsste man vorher bestimmt wissen und mit Sicherheit behaupten können, dass die Seele im Denken und Wollen der körperlichen Organe gar nicht bedürfe, dass also beide Thätigkeiten rein immaterieller Natur seien. Allein das wissen wir nicht blos nicht sicher, sondern wir werden bei näherer Betrachtung sogar zum gegentheiligen Schluss gedrängt. Schon die Definition, welche Aristoteles von der Seele gibt, muss uns dazu bestimmen. Denn wenn die Seele die Entelechie eines physisch-organischen Leibes ist, so kann sie als diese Entelechie nur durch den Körper und mit demselben thätig sein. Man mag allerdings sagen: *als* intellective Seele, d. h. in so fern sie mit Verstand und Wille ausgestattet ist, sei die Seele nicht die Entelechie des Leibes. Allein dann ist sie als intellective Seele auch nicht mehr „Seele" im strengen und eigentlichen Sinne dieses Wortes; der Begriff „Seele" lässt sich auf sie nicht mehr anwenden. Und doch subsumirt Aristoteles die menschliche Seele unbedenklich unter den allgemeinen Begriff der „Seele [4])." — Zudem ist es eine unbestreitbare Thatsache, dass wir in all unserm Denken sinnlicher Bilder der Phantasie bedürfen und ohne dieselben gar nicht denken können, sowie

1) Ib. c. 8. p. 30. — 2) Ib. c. 8. p. 31. — 3) Ib. c. 8. p. 31 sqq. — 4) Ib. c. 8. p. 33 sqq.



auch, dass ein Wollen und Handeln ohne einen körperlichen Gegenstand uns nicht möglich ist. Das weist doch offenbar darauf hin, dass Denken und Wollen keineswegs solche rein immaterielle oder überorganische Thätigkeiten seien, wie man gewöhnlich annimmt [1]).

In der Voraussetzung endlich, dass die Seele immateriell und unsterblich sei, müsste dieselbe nach ihrer Trennung vom Leibe die vegetativ-sensitiven Kräfte entweder verlieren oder beibehalten. Wenn ersteres, dann tritt sie nach dem Tode des Leibes in einen Zustand der Privation und Verstümmlung ein, und warum sollte sie denn als ein solches verstümmeltes Wesen noch fortleben? Wenn ersteres, dann sind jene Kräfte in der Seele ewig zwecklos, es sei denn, dass man eine Palingenesie annimmt, was jedoch nicht im Sinne des Aristoteles liegt [2]).

Wir sehen also, dass die Vernunftbeweise für die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele in dem Sinne, wie man dieselbe gewöhnlich nimmt, keineswegs beweiskräftig genug sind, um uns vom Standpunkte der Vernunft aus davon zu überzeugen; vielmehr lassen sich dieselben unschwer widerlegen. Es hat sich heraus gestellt, dass die Seele nur unter der Bedingung die Form und Entelechie des Leibes sein kann, wenn sie ebenso wenig wie dieser immateriell und unsterblich ist [3]). Darum hat denn auch Aristoteles an der Materialität und Sterblichkeit der Seele nie gezweifelt, und so oft er von der allgemeinen Vergänglichkeit der Dinge auf Erden spricht, nimmt er davon die menschliche Seele nie aus [4]).

Wenn also der gewöhnliche Lehrsatz: die Seele sei an und für sich immateriell und unsterblich, und nur in einer gewissen Beziehung materiell und sterblich, sich philosophisch keineswegs aufrecht erhalten lässt, so wird es angezeigt sein, eine andere Ansicht darüber sich zu bilden. Und da behauptet denn Pomponatius, dass gerade das Gegentheil des so eben angeführten Satzes als philosophisch wahr anerkannt werden müsse. *Die Seele ist an und für sich genommen materiell und sterblich, und nur in einer gewissen Beziehung kann sie als immateriell und unsterblich gefasst werden.* Das ist die Thesis des Pomponatius [5]).

§. 50.

Um den Sinn dieser Thesis näher zu bestimmen, lehrt Pomponatius, die Seele bedürfe des Leibes zwar in all ihrer Thätigkeit als des *Objectes*, nicht aber in jeder Beziehung als des *Subjectes*. Eine Form nämlich, welche in der Materie aufgenommen wird in quantitativer Weise, so nämlich, dass sie in ihrer Verbindung mit dem Körper nach der Ausdehnung des letztern sich gleichfalls ausdehnt, bedarf des Kör-

1) Ib. c. 8. p. 32 sq. — 2) Ib. c. 8. p. 35 sqq. p. 38. — 3) Ib. c. 8. p. 39.
4) Ib. c. 8. p. 42. — 5) Ib. c. 9.



pers nicht blos als ihres Objectes, sondern auch als ihres Subjectes. Verbindet sich dagegen eine Form nicht in solch quantitativer Weise mit der Materie, dann bedarf sie allerdings des Körpers als ihres Objectes, nicht aber auch als ihres Subjectes. Nun ist aber die Seele wirklich, in so fern sie intellective Seele — Verstand und Wille — ist, nicht in quantitativer, körperlicher Weise dem Leibe inexistent: folglich bedarf sie des letztern zu ihrer intellectiven Thätigkeit zwar als des Objectes, aber nicht als des Subjectes. Sie bedarf desselben als Objectes; denn sie kann ohne sinnliche Bilder nicht denken, und ohne einen körperlichen Gegenstand nicht wollen oder handeln. Sie bedarf desselben aber nicht als Subjectes; denn sie ist im Stande, auf sich selbst zu reflectiren, discursiv zu denken und das Allgemeine zu erfassen, was die sensitive Seele nicht vermag [1]).

Es gibt nämlich im Universum solche Wesen, welche, um zu erkennen und zu wollen, des Körpers weder als des Objectes, noch als des Subjectes bedürfen. Das sind die überirdischen Intelligenzen. Diese haben zwar auch ihre eigenen Körper, nämlich die Gestirne; aber sie verhalten sich zu diesen blos zutheilend, nicht von ihnen empfangend. Sie erkennen nicht durch die Himmelskörper, sie verdanken den letztern in Bezug auf ihre Erkenntniss Nichts; dagegen verdanken ihnen die Himmelskörper selbst ihre Form und ihre Bewegung [2]). — Dagegen gibt es wieder andere Wesen, welche des Körpers bedürfen sowohl als des Objectes als auch des Subjectes all ihrer Thätigkeit. Das sind die Thiere. Die Thierseelen sind ganz in den Körper versenkt und hängen in jeder Beziehung von demselben ab. Ihre Erkenntniss geht daher auch blos auf das Einzelne, während den höhern Intelligenzen die Erkenntniss des Allgemeinen eigen ist. — Zwischen diesen beiden Extremen muss es denn nun auch mittlere Wesen geben, welche zu ihrer Erkenntniss- und Willensthätigkeit des Leibes zwar als des Objectes, aber nicht als des Subjectes bedürfen, deren Thätigkeit also weder eine rein immaterielle, wie die der höhern Intelligenzen, noch eine rein materielle, wie die der Thiere, sondern eine gemischte ist, d. h. einerseits als materiell, andererseits als immateriell sich charakterisirt. So fordert es die Ordnung des Universums. Diese mittlern Wesen nun sind die Menschen [3]). Die menschliche Seele kann ohne Körper als Object nicht denkend und nicht wollend thätig sein, und

---

1) Ib. c. 9. p. 50 sqq. Indigere itaque organo ut subjecto, est in corpore recipi, et modo quantitativo, et corporali, sic, quod cum extensione recipiatur.... Dicimus (ergo), intellectum non indigere corpore ut subjecto in sui intellectione, non quia intellectio nullo modo fit in corpore,.... sed pro tanto dicitur intellectio non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo, quapropter potest intellectus reflectere supra semetipsum, discurrere, et universaliter comprehendere. De incant. c. 12.

2) De immort. anim. c. 9. p. 46. — 3) Ib. c. 9. p. 44 sqq. p. 61.

in so fern steht sie mit der Thierseele auf gleicher Linie [1]). Aber der Körper als solcher ist nicht Subject der Denk- und Willensthätigkeit, wie solches bei der Thätigkeit des Thieres stattfindet, weil das Denken und Wollen eben keine rein körperlichen Thätigkeiten sind. Allerdings ist der Leib, in seiner Ganzheit genommen, das Instrument oder Organ der Denk- und Willensthätigkeit; und in diesem Sinne kann man allerdings den Leib das Quasi-Subject jener Thätigkeit nennen; aber im eigentlichen und strengen Sinne dieses Wortes ist er nicht Subject der gedachten Thätigkeit, eben weil Denken und Wollen, wie schon gesagt, keine rein körperlichen Acte sind [2]). Und eben deshalb erkennt der menschliche Verstand nicht wie das Thier blos das Einzelne, sondern auch das Allgemeine, jedoch wiederum nicht das Allgemeine an sich, wie die reinen Intelligenzen, sondern nur das Allgemeine im Einzelnen [3]).

Halten wir nun diese Gesichtspunkte fest, so ergibt sich uns hieraus von selbst der Sinn der oben angeführten Thesis des Pomponatius. Die menschliche Seele ist an und für sich genommen materiell und sterblich, weil sie zu all ihrer Thätigkeit des Leibes als des Objectes bedarf, also ohne den Leib eine Denk- und Willensthätigkeit derselben gar nicht möglich ist, und wenn wir uns die Seele vom Leibe getrennt denken, nothwendig alle ihre Thätigkeit und all ihr Leben verschwinden muss. Die Seele kann dagegen in einer gewissen Beziehung immateriell und unsterblich genannt werden, in so fern sie nämlich zu ihrer Denk- und Willensthätigkeit des Leibes als des Subjectes dieser Thätigkeit nicht bedarf. Denn in dieser Beziehung erhebt sie sich in einem gewissen Grade über die Materie, und besitzt eine gewisse Aehnlichkeit mit dem rein Immateriellen und Unsterblichen, steht dem letztern näher, als die übrigen Dinge [4]). In diesem Sinne also, aber auch nur in diesem Sinne, kann die Seele als immateriell und unsterblich bezeichnet werden; nicht als wäre sie solches ihrer Substanz nach, sondern nur in so fern sie, wie gesagt, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Immateriellen und Unsterblichen hat, die freilich nur eine sehr geringe ist. Auf *solche* Weise steht der Mensch zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen mitten inne und nimmt an beiden Theil [5]).

---

1) Ib. c. 9. p. 47.

2) Ib. c. 10. p. 69 sq. Totum corpus est instrumentum intellectus, quoniam intellectus omnes vires comprehendit, et non aliquam partem determinatam, quoniam sic non omnia cognosceret. Quanquam autem sic totum corpus ponatur instrumentum intellectus quasi ut subjectum, non tamen vere est ut subjectum, quoniam intelligere in eo non recipitur modo corporali. c. 9. p. 56 sqq.

3) Ib. c. 9. p. 51 sq. c. 10. p. 68. — 4) Ib. c. 12. p. 78.

5) Ib. c. 9. p. 57. Intellectus humanus est actus corporis organici ut objecti, et sic non separatur; non autem ut subjecti, et sic separatur.

So sehen wir denn, dass auf dem Standpunkte der blossen Philosophie die Unsterblichkeit im Sinne des Glaubens sich nicht aufrecht erhalten lässt, sondern dass wir blos eine beziehungsweise Unsterblichkeit annehmen können, welche jedoch weit davon entfernt ist, eine Unsterblichkeit der Substanz und Persönlichkeit nach zu sein. Ein Wesen, das ohne den Leib nicht existenzfähig ist, weil es seinem Begriffe nach nur als Form oder Entelechie des Leibes existiren kann, kann nicht unsterblich sein; ein Wesen, welches zu all seiner Lebensthätigkeit des Leibes wenigstens als des Objectes wesentlich bedarf, kann ausser dem Leibe nicht leben. Wenn wir ihm also eine Unsterblichkeit zusprechen, so kann das nur eine Unsterblichkeit im uneigentlichen, figürlichen Sinne sein, wie sie so eben dargelegt worden ist [1]).

Gegen den Satz, dass die Seele ohne den Leib nicht erkenntnissfähig sei, wendet man allerdings ein: die Seele sei einer doppelten Denkthätigkeit fähig, einer solchen, welche durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt sei, und einer solchen, welche ohne sinnliche Bilder sich vollziehe. Erstere komme ihr zu, so lange sie mit dem Leibe verbunden sei, letztere trete ein nach ihrer Trennung vom Leibe. — Allein jedes Wesen hat nur Eine wesentliche Art seiner Thätigkeit, welche eben durch seine Natur und Wesenheit selbst bedingt und bestimmt ist. Und das ist bei der menschlichen Seele, was die Denkthätigkeit betrifft, das Denken durch die sinnlichen Bilder, welche aus der Erfahrung kommen. Man müsste also, um die angeführte Ansicht zu halten, zuletzt annehmen, dass die menschliche Seele bei ihrem Austritt aus dem Leibe ihre Wesenheit und Natur verändere und in die Natur der höhern getrennten Intelligenzen übergehe, weil es nur unter dieser Voraussetzung denkbar wäre, dass sie ihre eigene wesentliche Weise der Thätigkeit verliere und eine andere annehme. Dazu wird sich aber wohl Niemand verstehen wollen [2]).

---

1) Ib. c. 9. p. 54 sq. Anima humana cum sit suprema et perfectissima materialium formarum, vere est, quo aliquid est hoc aliquid, et nullo modo ipsa vere est hoc aliquid, quare vere est forma simul incipiens et desinens esse cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine eo, unumque tantum modum essendi habet et operandi: quare et multiplicari potest, cum istud vere sit principium multiplicandi in eadem specie;.... verum cum ipsa sit materialium nobilissima et in confinio immaterialium, aliquid immaterialitatis odorat, sed non simpliciter, unde habet intellectum et voluntatem, in quibus cum diis convenit sed satis imperfecte et aequivoce, quandoquidem dii ipsi totaliter abstrahunt a materia, ipsa vero semper cum materia, quoniam cum phantasmate, cum continuo, cum tempore, cum discursu, cum obscuritate cognoscit; quare in nobis intellectus et voluntas sunt sincere immateriales, sed secundum quid et diminute, unde verius ratio, quam intellectus appellari dicitur; non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus. p. 49 sqq.

2) Ib. c. 9. p. 48 sqq. p. 62.

Es ist kaum nöthig zu erwähnen, dass die menschliche Seele, wenn sie, wie bewiesen worden, materieller Natur ist, auch nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durch Creation entstehe, sondern dass sie vielmehr durch Generation zugleich mit dem Leibe entstehe. Aristoteles ist denn auch dieser Ansicht unbedingt zugethan[1]; und wenn er sagt, dass der Verstand dem Menschen von Aussen komme, so will er damit nur andeuten, dass der Verstand im Verhältniss zur sensitiven Seele in höherer und vollkommenerer Weise an dem Göttlichen Theil nehme[2].

Mit diesen Ausführungen glaubt Pomponatius die Aufgabe, welche er sich gestellt, gelöst zu haben. Er wendet sich nun zur Widerlegung der Einwürfe, welche ihm vom philosophischen Standpunkte aus gemacht werden könnten. — Man sagt, mit der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele gehe die höhere Endbestimmung des Menschen verloren; die Menschen hätten keinen gemeinsamen höhern Endzweck mehr, welchen anzustreben die Aufgabe jedes Einzelnen wäre; jeder wäre nur auf Befriedigung seines Egoismus und seiner Sinnlichkeit angewiesen, und zwar auf die Weise, wie es ihm gerade gefällt. Alle Moral wäre vernichtet[3]. — Dieser Einwurf, erwiedert Pomponatius, beruht keineswegs auf Wahrheit. Das menschliche Geschlecht ist nämlich ein moralischer Organismus, welcher als solcher nach den nämlichen Grundsätzen beurtheilt werden muss, wie der physische Organismus. In einem organischen Leibe nun hat zwar jedes Glied seine ihm eigenthümliche Bestimmung; aber in letzter Instanz haben sie dennoch einen einheitlichen Zweck, in so ferne alle insgesammt dazu bestimmt sind, das Dasein, Leben und Wohl des Ganzen zu erhalten und zu fördern. Analog verhält es sich denn nun auch mit dem moralischen Organismus des Menschengeschlechtes. Hier hat gleichfalls jedes einzelne Glied des Ganzen zwar zunächst seine ihm eigenthümliche Bestimmung; aber alle müssen in letzter Instanz ihren höchsten Zweck darin finden, zur Erhaltung und zum Wohle des Ganzen beizutragen. Die Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen ist aber wesentlich dadurch bedingt, dass alle Glieder desselben nach Tugend streben und das Laster fliehen. Und das ist es, was wir Uebung des praktischen Verstandes nennen. Folglich haben doch alle Menschen, ungeachtet der Sterblichkeit der Seele, Einen Zweck, den sie anzustreben, Eine Aufgabe, welche sie zu erfüllen haben: und das ist die Uebung des praktischen Verstandes, d. h. das Streben nach Tugend und die Vermeidung des Bösen; die Moral geht nicht verloren. Man könnte allerdings fragen, warum denn gerade die Uebung des praktischen und nicht auch die des speculativen und mechanischen Verstandes, d. i. das eigentliche Denken und die Kunstthätigkeit, die Gesammtaufgabe aller

1) Ib. c. 8. p. 41. — 2) Ib. c. 9. p. 58. — 3) Ib. c. 13. p. 83 sq.

Menschen sei. Diese Frage erledigt sich aber leicht. Die Uebung des speculativen Verstandes und die mechanische Kunstthätigkeit sind keineswegs so allgemein nothwendig zur Erhaltung und zum Wohle der menschlichen Gesellschaft, dass wenn nicht jeder Mensch denselben sich widmete, die Gesellschaft nicht bestehen könnte. Im Gegentheil, würden alle Menschen dem speculativen Denken oder der mechanischen Kunstthätigkeit sich widmen, so würde die menschliche Gesellschaft als solche gar nicht bestehen können. Allerdings ist es nothwendig für den Bestand und das Wohl der menschlichen Gesellschaft, dass *einige* Menschen sich den erwähnten Beschäftigungen widmen, weil ja der Bestand und das Wohl der Gesellschaft auch wissenschaftlich gebildete Männer und Handwerker erfordert. Aber dass *alle* ohne Ausnahme diesen Beschäftigungen sich hingeben, das ist für den gedachten Zweck nicht blos nicht nothwendig, sondern es könnte dafür nur schädlich sein [1]).

Ein anderer Einwurf ist dieser: In der Voraussetzung der Sterblichkeit der Seele geht uns die Idee der göttlichen Gerechtigkeit verloren, da hienieden die Tugend häufig nicht belohnt und das Laster häufig nicht gestraft wird [2]). — Allein, erwiedert Pomponatius, man muss unterscheiden zwischen wesentlichem und accidentalem Lohn und zwischen wesentlicher und accidentaler Strafe. Der wesentliche Lohn liegt in der Tugend, die wesentliche Strafe im Laster selbst; beide belohnen und bestrafen sich selbst. Dieser wesentliche Lohn und diese wesentliche Strafe fehlen der Tugend und dem Laster nie und sie reichen aus; der accidentale Lohn und die accidentale Strafe, welche dem Tugendhaften oder Lasterhaften in einem jenseitigen Leben zu erwarten stünden, sind dagegen von keiner Bedeutung. Die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ist damit genügend gewahrt [3]).

Ferner frägt man, wie es denn komme, dass, wenn die menschliche Seele sterblich sei, dennoch alle Religionen und Gesetzgebungen ohne Ausnahme die Unsterblichkeit der Seele voraussetzen und darauf sich stützen [4])? — Diese Frage, erklärt Pomponatius, erledigt sich durch den Hinweis auf die sittliche Beschaffenheit der meisten Menschen. Die meisten Menschen sind nämlich von der Art, dass sie nicht so fast aus Liebe zur Tugend, als vielmehr aus Furcht vor der Strafe das Gute thun und das Böse meiden. Um also diese Menschen wirksam zum Guten anzuhalten und vom Bösen abzuschrecken, hätten die Religionsstifter und Gesetzgeber ihnen Lohn und Strafe in einem andern Leben in Aussicht gestellt, unbekümmert darum, ob dieses auch wirklich wahr sei oder nicht [5]).

Wir wollen dem Pomponatius in seiner Widerlegung der Einwürfe

1) Ib. c. 14. p. 90 sqq. — 2) Ib. c. 13. p. 86 sq. — 3) Ib. c. 14. p. 104 sqq.
4) Ib. c. 13. p. 87. — 5) Ib. c. 14. p. 10 sqq.

gegen die Sterblichkeit der Seele nicht weiter folgen; das Gesagte dürfte hinreichen, um ein Bild von der eigenthümlichen Art und Weise zu geben, wie er dabei zu Werke geht. Ziehen wir aber aus der ganzen bisherigen Darstellung das Resultat, so sehen wir, dass das Absehen des Pomponatius dahin gerichtet ist, zwei Dinge zu beweisen: erstlich dass die philosophischen Beweise für die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele ganz werthlos seien für den Zweck, zu welchem sie angewendet werden, und dann zweitens, dass die Philosophie, wenn sie auf der Grundlage ihrer eigenen Principien argumentirt, vielmehr die Materialität und Sterblichkeit der Seele als das Gegentheil hievon erweise [1]).

Man sollte nun glauben, damit sei die Sache zu Ende. Aber kaum hat Pomponatius seine Argumentationen vollendet, so schlägt er auf einmal einen ganz andern Ton an. Er ruft den Glauben zu Hilfe, um den gähnenden Abgrund, welchen er eröffnet hat, zu bedecken. Er habe nur nachweisen wollen, sagt er, was die menschliche Vernunft ohne den Glauben aus sich allein in Bezug auf das gedachte Problem zu leisten vermöge [2]). Und da habe es sich denn gezeigt, dass diese direct zur Negation der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele führe. Nur durch die Offenbarung Gottes also und durch den Glauben könnten wir gewiss sein über die Immaterialität und die Unsterblichkeit der Seele, so wie über alle übrigen psychologischen Wahrheiten, welche dadurch bedingt seien. Von diesem Standpunkte aus geht dann Pomponatius zu der weitern Behauptung fort, dass, *weil* der Glaube die Unsterblichkeit der Seele lehre, alle Beweise, welche für die Sterblichkeit der Seele beigebracht werden können und welche er selbst beigebracht habe, falsch und trügerisch, dagegen jene, welche für die Unsterblichkeit der Seele angeführt werden, wahr und giltig seien. Und so ist denn nach der Ansicht des Pomponatius die Unsterblichkeit der Seele vor Allem durch den Glauben zu begründen [3]); dann erst können auch Vernunftgründe dafür beigebracht werden, und diese besitzen dann unter jener Voraussetzung vollen Werth und volle Giltigkeit; sind sie dagegen von jener Voraussetzung getrennt, so können sie, da sie nicht selbst das Licht und die Wahrheit sind, wie der Glaube, nicht blos keine zwingende Beweiskraft für sich in Anspruch nehmen, sondern belassen auch den menschlichen Geist im Zweifel und werden zuletzt durch die gegentheiligen Beweise für die Sterblichkeit der Seele gänzlich überwogen und elidirt, weil die Vernunft mit ihren Beweisen, wie gezeigt worden, vielmehr ein negatives, denn ein positives

1) Ib. c. 15. p. 124 sq. Nullae rationes naturales adduci possunt cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes, animam esse mortalem.

2) Ib. prooem. — 3) Ib. c. 15. p. 126. Probari ergo debet (immortalitas animae) per propria fidei.

Resultat in Bezug auf das fragliche Problem erzielt[1]). Man muss somit zwar die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele festhalten; aber man darf zu ihrer Begründung nicht den Weg einschlagen, welchen die Weisen dieser Welt eingeschlagen haben, weil man auf diesem Wege nicht blos aus dem Zweifel sich nie herausarbeiten kann, sondern zuletzt sogar ein negatives Resultat gewinnen muss[2]).

Gewiss sind es sehr eigenthümliche Gegensätze, in welchen diese Lehre des Pomponatius sich bewegt. Die Philosophie, resp. die menschliche Vernunft muss auf ihrem Standpunkte die Unsterblichkeit der Seele läugnen; der Glaube dagegen befiehlt, dieselbe anzunehmen. Aber wird sich wohl der menschliche Geist vernünftigerweise noch dazu verstehen können, die Unsterblichkeit der Seele zu *glauben*, wenn ihn seine Vernunft zur Annahme des Gegentheils zwingt? Kann überhaupt der Glaube dem Menschen etwas zumuten, was gegen die Vernunft ist? Und falls er es könnte oder wollte: würde der menschliche Geist zu einem rein widervernünftigen Acte, als welchen der Glaube sich in dieser Voraussetzung darstellt, sich verstehen können? Gewiss nicht. Eine solche Spaltung unserer Erkenntniss in directe Gegensätze wäre für den menschlichen Geist unerträglich; das eine oder das andere müsste er aus seinem Bewusstsein ausstossen. Und wenn die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele an und für sich genommen gar keine Beweiskraft haben, weil sie auf ganz unrichtigen Voraussetzungen beruhen: wie können sie denn dann, wenn sie mit dem Glauben verbunden werden, auf einmal eine Beweiskraft gewinnen? Aendern sie denn ihr Wesen durch ihre Verbindung mit dem Glauben? Das kann man denn doch nicht annehmen, wenn man nicht alle Gesetze des Denkens verläugnen will. Das musste auch Pomponatius einsehen, und wenn man daher in seiner Berufung auf den Glauben nur eine Maske sieht, mit welcher er sich dem christlichen Bewusstsein seiner Zeit gegenüber zu decken suchte, so können wir diese Meinung kaum als ungerechtfertigt betrachten.

Gehen wir nun auf einen andern Punkt des vorliegenden Lehrsystems über!

---

1) Ib. l. c. Quare (quia nimirum immortalitas animae probatur per fidem) si quae rationes probare videntur animae mortalitatem, falsae sunt et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum; si quae vero videntur probare ejus immortalitatem, verae quidem sunt et lucidae, sed non lux et veritas. Quare haec sola via inconcussa et stabilis est, caeterae vero sunt fluctuantes.

2) Ib. c. 15. p. 128. Indubie ergo animam immortalem esse asserendum est, sed non ea via incedendo, qua hujus saeculi sapientes incesserunt; quisquis enim hac via procedit, semper incertus et vagus fluctuabit. Apol. l. 3. c. 3. Quare et sola religio christiana rationabiliter habet ponere animorum immortalitatem; caeterae vero religiones omnesque philosophandi modi, qui animos immortales posuerunt, sunt irrationabiliter dicti et omnino fabulosi penitusque abjiciendi ab omni religione et philosophia.

§. 51.

Wie in seinen Erörterungen über die Unsterblichkeit der Seele, so verfährt Pomponatius auch in den anderweitigen Gebieten seiner Speculation. Ueberall kommt es bei ihm zum Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube; überall wird zuerst mit allen philosophischen Gründen der dem christlichen Glauben widerstreitende Lehrsatz festgestellt und dann derselbe vom Standpunkte des Glaubens aus wieder als falsch erklärt. Diess zeigt sich uns zunächst in der Schrift „De incantationibus," welche, was ihren Inhalt betrifft, wichtig genug ist, um unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Die Veranlassung zu dieser Schrift war ein Brief eines Verwandten, worin er die Heilung einer Rose, eines Brandschadens und das Herausziehen eines Eisens aus einer Wunde vermittelst blosser Worte und Formeln erzählt und den Pomponatius um seine Meinung über diese Wunderkuren bittet. Er solle sich über diese Wunderdinge nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie, so wie überhaupt auch darüber erklären, ob er Geister annehme und ihrem Einflusse jene Wunderdinge zuschreibe [1]).

Da sucht denn nun Pomponatius vor Allem nachzuweisen, dass es ganz unzulässig sei, wunderbar scheinende Wirkungen, wie sie hienieden geschehen, Geistern oder Dämonen zuzuschreiben. Denn, sagt er, wären Dämonen die Ursachen dieser Wirkungen, so könnten sie selbe, eben weil sie geistige Wesen sind, nur hervorbringen durch ihren Willen. Das Wollen setzt aber das Erkennen voraus. Die Dämonen müssten also eine Erkenntniss derjenigen Wesen besitzen, an welchen und in welchen sie jene Wirkungen hervorbringen. Aber wie sollte man diese Erkenntniss erklären? Entweder müssten die Dämonen jene Wesen erkennen durch ihre eigenthümliche Wesenheit, oder durch die Wesenheit jener Dinge selbst, oder aber durch Species. Keines der drei Glieder dieser Alternative ist aber annehmbar. Nicht das erstere: denn durch seine eigene Wesenheit erkennt ein Wesen ein anderes Wesen nur dann, wenn es entweder dessen Ursache oder dessen Wirkung ist: was doch hier nicht stattfindet. Nicht das zweite: denn würde z. B. der Dämon den Sokrates erkennen durch dessen Wesenheit, so ist diese Wesenheit, an und für sich genommen, etwas Allgemeines, und der Dämon würde folglich dadurch den Socrates nicht mehr als jeden andern Menschen erkennen. Nicht das dritte: denn die Species müsste entweder eine eingeborne, oder aber eine erworbene sein. Ist sie eingeboren, dann kann sie aus dem schon angeführten Grunde nicht als eine allgemeine gefasst werden; ist sie aber eine besondere, blos auf ein einzelnes Individuum beschränkte, dann müssten im Dämon entweder unendlich viele Species sein, wie

1) De incant. (ed. Basil. 1567.) Epist. p. 1 sqq.

unendlich viele Individuen möglich sind, oder wenn man blos eine endliche Zahl von Species in demselben annehmen wollte, würde sich gar kein Grund mehr ausfindig machen lassen, warum denn ein Dämon gerade die Species von diesem und nicht auch von einem andern Individuum in sich hätte. Nimmt man dagegen an, der Dämon erkenne durch erworbene Species, so entsteht die Frage: wie erwirbt er denn diese Species? Wir Menschen erwerben sie durch Abstraction von den sinnlichen Dingen, welche uns in der sinnlichen Erfahrung präsent sind. Aber der Dämon ist einer sinnlichen Erfahrung nicht fähig, weil er keine Sinnenorgane hat. Es ist also gar nicht abzusehen, wie man hier die gestellte Frage beantworten solle. Kurz, es lässt sich den sogenannten Dämonen gar keine Erkenntniss der Dinge vernünftigerweise zuschreiben, und eben weil solches unmöglich ist, kann man auch nicht sagen, dass sie durch ihr Wollen wunderbare Wirkungen hervorzubringen vermögen [1]). Diess um so weniger, als sie solche Wirkungen nur dadurch hervorbringen könnten, dass sie die wirksamen Mittel auf das dafür Empfängliche anwendeten; wie sie z. B. eine wunderbare Cur nur dadurch zu Stande bringen könnten, dass sie die geeigneten Medicamente dem Kranken zubrächten. Aber diese Mittel, diese Medicamente sind ja doch etwas Körperliches; warum sieht und fühlt man sie denn dann nicht? Und wie kommen die Dämonen selbst in den Besitz dieser Mittel, dieser Medicamente? Tragen sie vielleicht eine Apotheke, eine Medicamenten-Büchse mit herum? Gewiss, man verliert sich in Ungereimtheiten, wenn man solche wunderbare Wirkungen, wie sie unläugbar hienieden vorkommen, auf Geister oder auf Dämonen als auf ihre Ursache zurückführt [2]).

Aber wie hat man denn dann diese wunderbaren Wirkungen zu erklären? — Aus rein natürlichen Ursachen, erwiedert Pomponatius. Es gibt keine Erscheinung hienieden, möge sie auch noch so ausserordentlich und wunderbar erscheinen, für welche sich nicht hinreichende natürliche Ursachen auffinden liessen. An der Hand der aristotelischen Principien wird es nicht schwer sein, dieses nachzuweisen.

Es lässt sich nämlich nicht läugnen, dass Pflanzen, Steine, Thiere u. s. w. gewisse verborgene Kräfte haben, durch deren Anwendung sich gewisse Wirkungen erzielen lassen, wie ja die ganze Arzneikunst darin besteht, diese Kräfte zu entdecken [3]). Nun ist aber der Mensch das Mittelglied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, und vermöge dieser seiner Stellung kann er an all dem participiren, was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt sich vorfindet. Es ist also wohl möglich, dass dieser oder jener Mensch in sich dieselben geheimen Kräfte verborgen trägt, wodurch sich ausser ihm gewisse Kräuter, Steine oder Thiere auszeichnen. Wenn er sie daher anwen-

1) De incant. c. 1. p. 7 sqq. — 2) Ib. p. 18 sqq. — 3) Ib. c. 3. p. 21 sq.



det, so kann er damit auch die nämlichen Wirkungen erzielen[1]). Ferner ist es bekannt, dass die Schöpfung der Welt auf die Ideen der Dinge zurückzuführen sei. Gott hat die Welt geschaffen durch die Idee, welche er davon in seinem Verstande hatte, und die untergeordneten Intelligenzen bringen gleichfalls durch die vom göttlichen Geiste participirten Ideen mittelst der Himmelskörper die sublunarischen Dinge hervor. Verhält es sich aber also, so ist es keineswegs widersprechend, dass auch der Mensch durch die Idee oder Species, welche er von einer Wirkung hat, diese Wirkung selbst hervorbringe, unter der Voraussetzung, dass er mit festem Glauben, mit lebhafter und energischer Imagination und mit einem heftigen Verlangen die Wirkung zu erzielen sucht. Denn dadurch realisirt er die Idee in dem Stoffe, falls dieser dazu gehörig disponirt ist, und bringt so die intendirte Wirkung ohne alle weitere Vermittlung hervor. Und diese Wirkung kann dann nicht blos eine dem Menschen selbst immanente sein, sondern sie kann sogar auch nach Aussen gehen; d. h. an äussern Körpern, falls sie die gehörige Disposition haben, zu Stande kommen. Denn die Bedingungen sind hier und dort dieselben[2]).

Aus diesen rein natürlichen Voraussetzungen lassen sich nun alle wunderbaren Wirkungen, welche uns hienieden begegnen, falls sie wirklich auf Wahrheit und nicht auf blosser Täuschung beruhen, erklären. Entweder zeichnet sich ein Mensch dadurch aus, dass er durch Kunst oder von Natur aus die geheimen Kräfte der Kräuter, Steine, Thiere u. s. w. kennt und sie zur Erzielung gewisser Wirkungen anzuwenden weiss[3]); oder es liegen in seiner individuellen Natur in Folge einer gewissen Constellation der Gestirne, unter welcher er geboren ist, dieselben Kräfte, wie in jenen Kräutern, Steinen und Thieren, und vermag er daher durch Anwendung derselben die gleichen Wirkungen zu erzielen, wie sie mit diesen erzielt werden können[4]); oder endlich er ist so geartet, dass er durch starke Einbildungskraft, festen Glauben und heftiges Verlangen ohne weitere Hilfsmittel eine Wirkung nach innen oder aussen hervorbringen kann[5]). Solche Wirkungen erscheinen dann, eben weil sie nicht auf dem gewöhnlichen Wege erzielt sind, als wunderbar, und das unwissende Volk, welches den natürlichen Ur-

---

1) Ib. p. 25. — 2) Ib. p. 35 sq. — 3) Ib. c. 4. p. 39 sqq.

4) Ib. p. 43 sqq. Cf. c. 6. p. 69.

5) Ib. p. 48 sqq. Contingit imaginativam et cogitativam virtutes esse valde fixas circa aliquid, sic quod non sunt secundum naturales dispositiones, verum habitus valde fixi et diu permanentes, et quod habent obedientiam spirituum et sanguinis: et tunc in tali casu res imaginata et desiderata secundum esse reale potest a virtutibus produci imaginativa et cogitativa sic imaginantibus et desiderantibus .., . etc. Cf. c. 6. p. 73. Oportet praecantatorem esse credulum et magnam fidem adhibere et habere vehementem imaginationem et fixum desiderium... etc. p. 86.



sachen nicht nachforscht, staunt sie als wahre Wunder an, hält den Urheber derselben für einen Wunderthäter und führt sie endlich in letzter Instanz auf Geister oder gar auf Gott als auf ihre Ursache zurück; während sie doch sämmtlich ganz natürliche Ursachen haben, und ohne irgend welchen höhern, übernatürlichen Einfluss vollbracht werden [1]).

Allerdings könnte man dagegen einwenden, dass ja durch diese Theorie auch die Wunder, welche in der heiligen Schrift erzählt werden, den Charakter der Uebernatürlichkeit verlieren und zu rein natürlichen Wirkungen werden. — Allein dem ist nicht so. Freilich werden in der heiligen Schrift manche Ereignisse erzählt, welche sich aus rein natürlichen Ursachen erklären lassen; aber daneben kommen auch andere vor, bei denen solches keineswegs möglich ist, wie z. B. die Auferweckung des Lazarus, nachdem er vier Tage im Grabe gelegen, die Heilung eines Blindgebornen, die Brodvermehrung, die Hervorlockung einer Quelle durch ein blosses Wort u. dgl. Diese müssen daher als eigentliche Wunder festgehalten werden [2]). Und selbst jene erstgenannten Wirkungen, welche sich aus rein natürlichen Ursachen erklären lassen, müssen als eigentliche Wunder anerkannt werden, *wenn* die Kirche sie als solche anerkannt wissen will. Denn dem Ausspruche der Kirche haben wir uns in Allweg zu unterwerfen [3]).

§. 52.

Es ist jedoch das noch nicht das letzte Wort des Pomponatius. Er geht noch weiter. Er sucht aus den aristotelischen Principien zu beweisen, dass man die wunderbaren Wirkungen, welche hienieden vorkommen, nicht blos nicht auf Engel oder Dämonen, oder auf Gott als auf ihre unmittelbare Ursache zurückführen dürfe, sondern dass es überhaupt gar keine Engel und Dämonen gebe, und dass es ganz und gar unstatthaft sei, ein eigentliches Wunder, so fern wir uns darunter eine unmittelbare übernatürliche Wirkung Gottes oder überirdischer Geister im Bereiche dieser sublunarischen Welt denken, anzunehmen. Die aristotelischen Principien, sagt Pomponatius, lassen weder das eine noch das andere zu. — Vor Allem ist durch dieselben das Dasein von Engeln oder Dämonen ausgeschlossen. Denn nach Aristoteles können wir blos vom Sinnlichen durch Schlussfolgerung zum Uebersinnlichen uns erheben. Aus dem Sinnlichen lässt sich aber durchaus kein Beweis führen für das Dasein von Geistern; denn für das Sein und die Operationen der Himmelskörper sind sie nicht blos nicht nothwendig, weil dafür die reinen Intelligenzen als Beweger derselben ausreichen; sondern sie wären dafür sogar hinderlich, in gleicher Weise,

1) Ib. c. 3. p. 23 sq. — 2) Ib. c. 6. p. 81. — 3) Ib. p. 82 sq.

wie wenn wir z. B. dem Menschen zwei Seelen zutheilen wollten[1]). Und wenn man sagen würde, Geister oder Dämonen seien nothwendig, um gewisse wunderbare Erscheinungen in der Sinnenwelt zu erklären, so ist schon bewiesen worden, dass diese Erscheinungen aus natürlichen Ursachen sich erklären lassen, und dass man somit keineswegs berechtigt sei, aus denselben auf das Dasein von Engeln oder Dämonen zu schliessen. Zudem werden diese sogenannten Engel oder Dämonen von den gewöhnlichen Menschen ganz nach der Analogie von menschlichen Individuen aufgefasst und ihnen die gleichen Thätigkeiten und Affecte beigelegt, wie diesen, was offenbar absurd ist[2]).

Ebenso kann aber nach Aristotelischen Principien kein eigentliches Wunder im vulgären Sinne dieses Wortes angenommen werden. Denn nach Aristoteles ist Gott zwar die allgemeine Ursache der Dinge[3]); aber er kann nicht unmittelbar einwirken auf die Dinge der niedern, sublunarischen Welt, sondern all seine Wirksamkeit auf die letztern ist eine blos mittelbare, d. h. sie vollzieht sich durch die Himmelskörper, welche als Organe oder Instrumente der göttlichen Wirksamkeit nothwendig erforderlich sind zur Hervorbringung und Erhaltung der sublunarischen Dinge[4]). Nicht als ob Gott unvollkommen wäre, und vermöge dieser seiner Unvollkommenheit seine Thätigkeit nicht bis auf die sublunarischen Dinge auszudehnen vermöchte; aber die sublunarischen Dinge selbst sind zu unvollkommen, als dass sie die göttliche Wirksamkeit ertragen, zu unrein, als dass der Reine sie berühren könnte. Zudem erfordert es die Ordnung, dass das Höhere nur durch das Mittlere auf das Niedere wirke[5]). Kann aber Gott nicht unmittelbar auf die sublunarischen Dinge wirken, so ist auch kein Wunder in dem Sinne möglich, dass es eine unmittelbare übernatürliche Wirkung Gottes hienieden wäre.

Daraus folgt, dass Alles, was hienieden geschieht, möge es wie immer wunderbar erscheinen, nur dem Einfluss der Gestirne zuzuschreiben sei. Aus diesem Einfluss der Gestirne kann und muss Alles erklärt werden, was wir anscheinend Wunderbares auf dieser Erde erfahren, und was uns die Geschichte Derartiges erzählt[6]). So ist es z. B. mit den Orakeln, mit der Wahrsagung. Die Christen schreiben dieselbe unmittelbar Gott oder seinen Engeln zu; nach aristotelischen Principien hat sie ihren Grund lediglich in den Himmelskörpern[7]). Sie verkünden durch ihre verschiedenartige Constellation künftige Ereignisse, und wer diese Constellationen zu deuten weiss, der ist ein Prophet. Es kann diese Kunst erlernt werden; sie kann aber auch einem Menschen schon von Natur aus eigen sein, in so fern

---

1) Ib. c. 10. p. 111. — 2) Ib. p. 112 sqq. — 3) Ib. p. 115. — 4) Ib. p. 120. 5) Ib. p. 133 sq. — 6) Ib. p. 123. Ex quibus concluditur, omnem effectum hic inferius aut per se aut per accidens reduci ad coelum. — 7) Ib. p. 132 sqq.

nämlich seine ganze Individualität durch den Einfluss der Himmelskörper von Anfang an so gebildet worden ist, dass er ohne weiteres Studium die Zeichen des Himmels verstehen kann [1]). In analoger Weise verhält es sich mit andern wunderbaren Wirkungen. So wenn durch den Necromanten die Verstorbenen beschworen worden, so geschieht es durch den Einfluss der Himmelskörper, dass in Folge der Beschwörungen gewisse Bilder in der Luft hervorgebracht werden, welche dem Verstorbenen ähnlich sind [2]); so ist auch die Wiederbelebung von Todten, falls die Seele unsterblich ist, eine natürliche Wirkung, welche durch natürliche Kunst unter dem Einflusse der Himmelskörper erzielt werden kann [3]). Und so im Uebrigen [4]).

Da kann man denn nun allerdings die Frage stellen, wie es denn komme, dass mit der Erscheinung des Christenthums die alten Orakel aufgehört haben, *wenn* die Orakel der Alten nicht auf Dämonen, sondern blos auf den Einfluss der Himmelskörper zurückzuführen sind? — Allein darauf lässt sich wohl eine Antwort geben. Alles, was in dieser sublunarischen Welt sich vorfindet, ist der Generation und Corruption unterworfen; es hat also einen Anfang, eine Entwicklungszeit, während welcher es zu seiner entsprechenden Vollkommenheit gelangt, und endlich eine Zeit der Abnahme, während welcher es seiner Corruption entgegeneilt, um endlich wieder aus dem Bereiche des Daseienden zu verschwinden. Das gilt nicht blos von den natürlichen Dingen als solchen, sondern auch von allen sonstigen Institutionen, welche hienieden sich vorfinden, von Staaten, Völkern, ja selbst von den religiösen Institutionen [5]). Ist also die Zeit einer bestimmten religiösen Institution, einer bestimmten Religion vorüber, so muss sie aufhören, und mit ihr muss daher auch alles dasjenige verschwinden, was ihr eigenthümlich gewesen und aus ihrem wesentlichen Charakter erfolgt ist. So waren denn in der heidnischen Religion die Orakel eines der wesentlichen Momente des Göttercultus, wie er im Wesen dieser Religion begründet war. So lange daher die heidnische Religion ihre von den Gestirnen ihr zugemessene Zeit hatte, mussten auch die Orakel währen; in dem Augenblicke aber, wo diese Zeit abgelaufen war und die heidnische Religion aufhörte, mussten auch die Orakel verschwinden. Die neue religiöse Institution, welche nach den Ge-

---

1) Ib. p. 123 sq. p. 140 sqq. c. 11. p. 210.

2) Ib. p. 160 sqq. — 3) Ib. p. 199.

4) Dem entsprechend spricht sich Pomponatius über das Wesen des Wunders (c. 12. p. 294.) folgendermassen aus: Non sunt autem miracula, quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium: sed pro tanto dicuntur miracula, quia insueta et rarissime facta, et non secundum communem naturae cursum, sed in longissimis periodis.

5) Ib. c. 12. p. 279 sqq.

setzen des Weltlaufes der vorausgehenden folgen musste, erforderte auch andere religiöse Gebräuche und Cultusübungen [1]).

Verhält es sich aber also, dann berechtigt uns das aufgestellte Princip, noch weiter zu gehen. Die Veränderung der religiösen Institutionen ist die grösste Veränderung, welche hienieden vorgehen kann, und es fällt den Menschen hier am schwersten, von dem Altgewohnten zu etwas Neuem überzugehen. Daher müssen, um diese Veränderung in Gang zu bringen, durch den Einfluss der Himmelskörper solche Männer als Urheber der neuen Religion hervorgebracht werden, welche im Stande sind, die ausserordentlichsten und wunderbarsten Wirkungen hervorzubringen. Denn nur dadurch sind diese Religionsstifter dazu befähigt, die neue Religion einzuführen und die Menschen in die neue religiöse Institution hineinzuziehen. Und eben weil sie solche hervorragende Kräfte durch den Einfluss der Gestirne, welche hinwiederum als Instrumente Gottes und der Intelligenzen wirksam sind, erhalten haben, werden sie mit Recht Gottessöhne genannt [2]). Ja nicht blos auf die Begründer der neuen Religion allein müssen sich diese hervorragenden Kräfte beschränken; denn da jede religiöse Institution die Zeit ihres Wachsthums und ihrer Verbreitung hat, so müssen auch jene, welche jenes Wachsthum und jene Verbreitung zu vermitteln und zu fördern haben, durch den Einfluss der Gestirne solche Kräfte erhalten, durch welche sie, wie der Religionsstifter selbst, wunderbare Wirkungen hervorzubringen vermögen. Keine Macht wird dann jenes Wachsthum und jene Verbreitung der neuen Religion hindern können; denn die Himmel, durch deren Einfluss sie in's Leben trat, streiten auch für dieselbe und dulden nicht, dass ihr Fortschritt aufgehalten werde [3]). Dagegen wenn eine solche religiöse Institution ihre höchste Entwicklungsstufe erreicht hat, dann fängt sie zu sinken an und geht ihrer Auflösung entgegen. Da aber diese Abnahme lange Zeit sich fortzieht, und daher nicht eben so leicht bemerkt wird, wie z. B. die Abnahme eines natürlichen Dinges, so kommen die Menschen leicht auf den Gedanken, eine solche religiöse Institution werde nie auf-

---

1) Ib. p. 282 sq.

2) Ib. p. 283 sq. Cum autem legum mutatio sit maxima mutatio, et difficile sit, a consuetis ad maxime inconsueta transire, ideo oportet pro secunda lege succedenda inconsueta et stupenda fieri. Quare a corporibus coelestibus in adventu novae legis debent prodi homines miracula facientes. Unde tales possunt pluvias, grandines, terrae motus et talia consimilia inducere et removere, ventis et maribus imperare, languores multifarios sanare, secreta pandere, futura praedicere et praeterita rememorare, et esse extra communem hominum sensum: aliter enim non possent novas leges et novos mores ita dissimiles inducere. Unde quod sparsum est in herbis, lapidibus et animalibus rationalibus et irrationalibus unitum videtur esse in eis ex Dei et intelligentiarum munere, adeo, quod Dei filii creduntur rationabiliter. — 3) Ib. p. 284 sq.



hören, sondern ewig dauern [1]). In dem nämlichen Masse, als die religiöse Institution selbst abnimmt, werden dann auch die wunderbaren Wirkungen seltener, welche zur Förderung derselben gewirkt werden, und hören endlich ganz auf. Daher erkaltet auch heut zu Tage der Glaube immer mehr, die wahren Wunder hören auf, erdichtete Wunder treten an ihre Stelle; das Ende der christlichen Religion scheint mithin nahe zu sein [2]).

Auf solche Weise also sind die Wunder, welche zur Begründung einer religiösen Institution geschehen, und wie sie thatsächlich ebenso in der mosaischen, heidnischen und muhamedanischen, wie in der christlichen Religion vorkommen, vom philosophischen Standpunkte aus zu beurtheilen [3]). Und darum ist denn auch die eine Religion für die Zeit, in welcher sie nach der Anordnung der Gestirne bestehen soll, ebenso berechtigt, wie die andere für ihre Zeit. In der heidnischen Zeit hatten die Gebete, welche an die heidnischen Götter gerichtet wurden, ihre Wirkung; heute haben sie eine solche nicht mehr [4]). Denn im Grunde beruht ja die Wirksamkeit der Gebete doch nur entweder darauf, dass sie als Bedingungen natürlicher Wirkungen mit in die allgemeine Weltordnung aufgenommen sind [5]), oder aber darauf, dass durch den starken Glauben, durch kräftige Imagination und durch heftiges Verlangen der Betenden von ihnen selbst solche Wirkungen hervorgebracht werden, welche dem Gebete entsprechen [6]). So beruhen die Gebetserhörungen bei den Reliquien der Heiligen gewöhnlich nur auf dem festen Glauben der Betenden, und würde man vor den Knochen eines todten Hundes mit demselben festen Glauben beten, so würde man die gleichen Wirkungen erzielen [7]). Ein unmittelbares Eingreifen Gottes ist hier wie dort nicht anzunehmen.

Wir sehen, der deistische Naturalismus ist hier mit aller wünschenswerthen Strenge durchgeführt. Wenn Pomponatius die abergläubische, theoretische und praktische Theurgie und Dämonologie, wie sie zu seiner Zeit im Schwunge war, bekämpft, und das, was man damals so gerne den Dämonen zuschrieb, auf natürliche Ursachen zurückzuführen suchte, so können wir dieses sein Verfahren nur billigen, obgleich er in diesem seinem Streben selbst wiederum in den absurdesten Astrologismus verfiel, und über die natürlichen Ursachen der fraglichen Wirkungen im Besondern Dinge beibrachte, die ebenso unglaublich erscheinen, wie jene, welche er bekämpfte. Aber er bleibt

1) Ib. p. 285.

2) Ib. p. 286. Videmus leges et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihilum revertantur. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi ficta et simulata: nam propinquus esse videtur finis.

3) Ib. p. 293 sq. — 4) Ib. p. 287 sqq. — 5) Ib. c. 11. p. 243 sqq.

6) Ib. p. 237 sqq. — 7) Ib. p. 232.



bei der Bekämpfung jener abergläubischen Meinungen nicht stehen. Er geht weiter. Er läugnet das Dasein der Geister selbst und erklärt den christlichen Wunderbegriff als philosophisch unzulässig. Er weist gewissermassen das göttliche Wesen aus der Welt hinaus und spricht ihm die Möglichkeit ab, unmittelbar eine Wirkung in dieser sublunarischen Welt hervorzubringen. Und das ist der Deismus, der Naturalismus. Damit ist der christlichen Religion ihr übernatürlicher Charakter entzogen; sie wird nun mit den übrigen Religionen auf gleiche Linie gestellt, und auf sie dieselben Gesetze ihrer Existenz, ihrer Dauer und ihres Unterganges angewendet, wie sie bei den übrigen Religionen angeblich geltend sein sollen. Christus ist nicht mehr der Gottessohn im christlichen Sinne; er kann nur in dem Sinne Gottessohn genannt werden, wie auch alle übrigen Religionsstifter diesen Namen tragen können. Alle Wunder Christi und der Apostel sind keine Wunder im christlichen Sinne mehr, sondern nur ausserordentliche natürliche Wirkungen, durch den Einfluss der Gestirne bedingt, nicht mehr und nicht weniger, als die Wunder, welche von andern Religionsstiftern gewirkt worden sind. Die christliche Religion ist nicht mehr für alle Zeiten bestimmt; sie eilt vielmehr jetzt schon ihrem Untergang entgegen.

Aber auch hier schliesst Pomponatius wiederum damit ab, dass er über die ganze bisherige Entwicklung zuletzt die Maske des christlichen Glaubens wirft. Was er im Vorausgehenden gelehrt und erwiesen habe, das sei nur auf dem Standpunkte der (aristotelischen) Philosophie wahr. Der christliche Glaube dagegen lehre das Gegentheil. Er lehre, dass es Engel und Dämonen gebe, er lehre, dass Gott unmittelbar übernatürliche Wirkungen hienieden hervorbringen könne und wirklich hervorgebracht habe, und betrachte dieselben demnach nicht als natürliche Wirkungen, sondern als eigentliche Wunder. Dieser Lehre hat sich der menschliche Geist zu unterwerfen. Obgleich er auf dem Standpunkte der (aristotelischen) Philosophie das Gegentheil als wahr erkennt, obgleich er vielleicht die philosophischen Gründe, die für dieses Gegentheil sprechen, nicht vollkommen zu widerlegen vermag, so muss er doch eingestehen, dass die Philosophie hier das Wahre nicht lehre, dass sie insufficient und deficient sei, *weil* der christliche Glaube das Entgegengesetzte lehrt [1]). Dem Ausspruche der Kirche, welche vom göttlichen Geiste geleitet wird, hat er sich zu unterwerfen [2]). — Also auch hier wiederum der Widerspruch zwischen Philosophie und Glaube. Ist es denn möglich, die Negation und Position in ein und demselben Bewusstsein zu vereinigen?

Doch wir sind noch nicht zu Ende. Dasselbe Verfahren, wie bisher, befolgt Pomponatius auch in seiner dritten Schrift, welche „de fato, de libero arbitrio, de praedestinatione et de providentia" handelt.

1) Ib. c. 13. p. 310 sqq. 315 sqq. p. 318 sqq. p. 320 sq. — 2) Ib. p. 318.



Er sucht hier die Frage zu beantworten, ob und wie das Fatum die göttliche Vorsehung und Prädestination mit der Freiheit des menschlichen Willens sich vereinbaren lasse. Heben wir auch aus dieser Schrift das Wesentliche heraus.

§. 53.

Mit der Frage, wie denn das Verhältniss zwischen der menschlichen Freiheit einerseits und dem Fatum und der Vorsehung andererseits aufzufassen sei, hatte sich Pomponatius, wie er selbst von sich gesteht, lange und eingehend beschäftigt. Aber es wollte ihm nicht gelingen, eine klare Einsicht in die Sache zu gewinnen. Wie beide Gegensätze vereinbar seien, wollte ihm nicht einleuchten. Jeder der beiden Gegensätze erschien ihm, für sich genommen, unumstösslich wahr. Die Vorsehung könne man nicht läugnen, ohne alle Religion in Abrede zu stellen; die Willensfreiheit dagegen könne man nicht negiren, ohne der innern Erfahrung direct zu widersprechen. Sowie man aber daran gehe, die beiden Gegensätze zu vereinigen und mit einander auszugleichen, stosse man auf so viele Zweifel und Schwierigkeiten, dass es ganz unmöglich erscheine, einen Ausweg zu finden. Er wenigstens habe sich derart mit diesem Thema abgequält, ohne zu einem genügenden Resultate zu gelangen, dass wahrhaftig die Mythe des Prometheus an ihm zur Wahrheit geworden zu sein schien [1]). Die Resultate dieser seiner Studien nun hat er in dem Buche niedergelegt, welches wir oben genannt haben.

Es sind, sagt Pomponatius, verschiedene Ansichten zur Lösung der Frage über das Verhältniss zwischen Vorsehung und Freiheit aufgestellt worden [2]). Die einen nämlich nahmen die Freiheit an und läugneten die Vorsehung, indem sie das Dasein Gottes entweder läugneten oder doch für problematisch hielten, oder die Regierung der Welt nicht mit der Seligkeit des höchsten Wesens zu vereinigen wussten. Allein eine solche Ansicht hebt alle Religion auf, und ist daher schon von diesem Standpunkte aus bestreitbar. — Andere gaben die Vorsehung und die Freiheit zu und suchten den Widerspruch dadurch zu heben, dass sie beiden eine andere Sphäre zuwiesen, indem sie behaupteten, die Vorsehung erstrecke sich nur bis auf die Mondsphäre, nicht aber auf die sublunarischen Dinge, in welchen Zufälligkeit, Unregelmässigkeit, Unbeständigkeit und Vergänglichkeit herrsche. Wieder andere, darunter Aristoteles, Themistius und Averroes,

---

1) De fato, lib. arb. et praedest. (ed. Basil. 1567.) l. 3. c. 7. Ista igitur sunt, quae me premunt, quae me augustiant, quae me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulae Promethei, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. — 2) Ib. peror.



schlossen zwar die sublunarischen Dinge nicht von der göttlichen Vorsehung aus, in so fern dieselben unter dem Einfluss der Gestirne und diese wiederum unter dem Einfluss Gottes stehen; aber sie liessen im Bereich der sublunarischen Dinge die göttliche Vorsehung nur auf das Allgemeine, auf die allgemeinen Gattungen und Arten sich erstrecken und hier in den allgemeinenNaturgesetzen zum Ausdruck gelangen. Das Besondere und Zufällige, wozu denn auch die freien Handlungen der Menschen gehören, schlossen sie von der Vorsehung aus: und so glaubten sie die beiden Gegensätze von Vorsehung und Freiheit miteinander vereinbaren zu können. Diese Ansicht dürfte allerdings vom rein philosophischen Standpunkte aus nicht apodictisch zu widerlegen sein [1]); dennoch aber erheben sich auch gegen sie nicht unbedeutende Zweifel. Wie sollte denn das Allgemeine erhalten werden können ohne das Besondere? Das Allgemeine ist ja nur im Besondern. Es scheint also, dass, wenn die Vorsehung auf das Allgemeine sich erstreckt, sie nothwendig auch auf das Besondere sich erstrecken müsse. — Wieder andere, — und das sind die Stoiker, — nehmen ein allgemeines Fatum an und läugnen die menschliche Freiheit. Sie lehren, Alles in der Welt stehe unter der Nothwendigkeit des Fatums, und Alles, was in der Welt geschehe, in der Natur sowohl, als im Gebiete des Menschenlebens, geschehe mit fatalistischer Nothwendigkeit. Aber auch dagegen lassen sich Einwendungen machen. „Ist Gott die erste Ursache der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen, durch welche alle Ereignisse und alle menschlichen Handlungen bestimmt werden, so stellt sich uns Gott als das Princip alles Bösen und Uebels, als ein ungerechtes und grausames Wesen dar. Er determinirt selbst die Menschen zum Guten und Bösen; er bestraft deshalb die einen in der Hölle ohne ihre Schuld und belohnt die andern im Himmel ohne ihr Verdienst. Die Begriffe des Möglichen und Wirklichen werden ferner dadurch in einen ungereimten Widerspruch gebracht; denn eine Handlung, welche nicht wirklich geschehen ist, hat alsdann auch nicht geschehen *können;* wer nicht gelacht hat, hat auch nicht lachen können. Unser inneres Bewusstsein, welches die Freiheit als Thatsache enthält, müsste sich auf das unbegreiflichste und seltsamste widersprechen, wenn es keine Freiheit gäbe." — Dazu kommt endlich noch die Ansicht der christlichen Philosophen. Diese suchen die Vorsehung und die Freiheit des Menschen zugleich aufrecht zu erhalten und erklären sich die Sache in folgender Weise: Gott sehe jede freie Handlung des Menschen voraus und zwar nach ihrem dereinstigen wirklichen Geschehen. Frägt man, wie denn die Handlung noch eine freie und zufällige sein könne, da sie doch, wenn sie einmal von Gott vorausgesehen ist, nothwendig geschehen müsse, so sagen sie: das sei blos

1) Ib. perorat. p. 1018.

eine necessitas consequentiae, nicht eine necessitas consequentis. — Gott bewege, sagen sie weiter, alle Dinge und wirke in denselben und durch dieselben; diese verhalten sich zu ihm nur wie Instrumentalursachen. Frägt man, wie denn der Wille des Menschen noch als ein solcher gedacht werden könne, der sich frei zu seinen Handlungen bestimmt, wenn Gott es ist, welcher ihn zur Handlung bewegt, so antworten sie: Gott bewege den Willen seiner Natur entsprechend, so also wie einem sich selbst bestimmenden Vermögen solches entspricht, und die Handlung sei in so fern nicht blos Gottes, sondern Gottes und des Menschen zugleich. Allein diese Art, die gedachten Schwierigkeiten zu lösen, kann das Denken nicht befriedigen. Die Unterscheidung zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis ist eine leere Ausflucht; und für's zweite ist nun einmal nicht abzusehen, wie der Wille, wenn er von Gott bewegt wird, noch frei und sich selbstbestimmend sein könne, weil eine und dieselbe Handlung nicht von zwei wirkenden Ursachen herrühren kann, wenn sie einander nicht coordinirt sind, was doch in unserm Falle nicht stattfindet[1]). Zudem lässt sich, falls man die Vorsehung im christlichen Sinne festhält, immerhin die Frage stellen: Warum befreit Gott die Menschen nicht von ihren Fehlern, da er sie doch von Ewigkeit her vorausgesehen hat. Für uns ist es heilige Pflicht, einen fehlenden Menschen von seinen Fehlern und Irrthümern zurückzuführen. Warum ist die Unterlassung desselben bei Gott keine Sünde, und warum ist sie es nur bei uns? Man kann ferner fragen: Warum schützt Gott nicht blos die Menschen nicht vor Sünde und Laster, sondern umgibt sie vielmehr noch mit allen Reizen zum Bösen? Warum ist die Tugend dem Menschen so sehr erschwert; warum werden so oft die Guten verachtet und verfolgt, die Bösen dagegen geehrt und gefürchtet? Scheint nicht Alles darauf angelegt zu sein, die Menschen vom Guten abzuschrecken und zum Bösen anzutreiben? Wie lässt sich das aber mit der Idee der Vorsehung im christlichen Sinne vereinbaren? Warum hat Gott nicht eine Welt geschaffen, in welcher das Böse gar keinen Raum gefunden hätte. Eine solche Welt wäre wohl möglich gewesen: warum hat er sie nicht geschaffen? War die gegenwärtige Welt, in welcher das Böse so grossen Spielraum hat, seinem Willen angemessener, so wollte er ja, dass die Menschen sündigen, und die Bösen thun Nichts als seinen Willen[2]). — Man sieht, welche bedeutende Zweifel und Einwendungen sich auch gegen die christliche Lehre von der Vorsehung erheben lassen.

So sehen wir denn, dass bisher zwar viele und mannigfaltige Versuche gemacht worden sind, das in Frage stehende wichtige Problem zu lösen, dass aber keiner derselben vollkommen befriedigend ist, son-

1) Ib. l. 2. c. 1. c. 5. c. 7. — 2) Ib. l. 2. c. 6. Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 84 ff.

dern dass vielmehr gegen jeden derselben sehr gewichtige Bedenken sich erheben lassen. Dennoch aber müssen wir gestehen, dass *Einer* dieser Lösungsversuche, obgleich er nicht ohne Schwierigkeiten ist, doch noch das Meiste für sich hat, und auf dem Standpunkte der Philosophie als der meist annehmbare sich darstellt. Und das ist der *stoische* Lösungsversuch. Derselbe hat, rein philosophisch genommen, den Vorzug selbst vor der christlichen Lehre. Die stoische Ansicht ist wenigstens die consequenteste; denn sie bleibt nicht auf halbem Wege stehen, sondern schneidet den nicht zu lösenden Widerspruch zwischen Freiheit und Fatum von vorneherein ab, indem sie die erstere in Abrede stellt [1]). Die einzige Schwierigkeit, welche sich dagegen erheben lässt, besteht, wie wir schon gehört haben, darin, dass Gott in dieser Hyothese selbst zum Urheber des Bösen wird. Allein diese Schwierigkeit dürfte verschwinden, wenn man bedenkt, dass ja das Böse ebenso wie das Gute zum Schmucke und zur Vollkommenheit des Universums beiträgt, und dass, wie in einem lebenden Wesen edlere und unedlere Theile sein müssen, so auch im Universum, diesem grossen lebenden Wesen, es einen Ort geben müsse, welcher nicht so rein und edel wie der Himmel, sondern vielmehr auch mit unedlern Bestandtheilen und mit Uebeln angefüllt ist [2]). Gäbe es nicht so viel Böses, so gäbe es auch nicht so viel Gutes. Nimmst du das eine weg, dann verschwindet auch das andere [3]). Um so mehr dürfte dieses Geltung haben, wenn, wie die Vernunft nachweist, die Seele sterblich ist. Denn dann liegt darin, dass der eine den andern beherrscht niedertritt, ja auffrisst, kein höherer Grad von Grausamkeit, als darin, dass der Wolf das Lamm auffrisst oder die Schlange andere Thiere tödtet. Doch auch in dem Falle, dass die menschliche Seele unsterblich wäre, könnte diess keine Instanz gegen die stoische Lehre bilden. Denn dann müssten, weil die Zahl der Seelen nur eine begrenzte sein kann, die Menschen in gewissen Zwischenräumen wieder neuerdings in's Leben eintreten, wie solches die Stoiker denn auch wirklich lehrten: und dann könnte in diesem neuen Leben jener Lohn oder jene Strafe erfolgen, welche die Einzelnen in ihrem frühern Leben verdient haben [4]). Allerdings geht durch die stoische Ansicht die menschliche Freiheit verloren; aber dieselbe wird auch von Aristoteles eigentlich nicht mit Entschiedenheit festgehalten; es scheint, als habe er nur des Volkes wegen und um die Sitte nicht zu zerstören, so gesprochen, als setzte er die Freiheit des Willens voraus [5]).

---

1) De fato etc. perorat. Stando in puris naturalibus, et quantum dat ratio humana, ut mea est opinio, nulla harum opinionum est magis remota a contradictione, quam opinio Stoicorum.

2) Ib. peror. p. 1010 sqq. — 3) Ib. peror. p. 1011..... Nisi enim essent tot mala, non essent tot bona; si demis malum, demis et bonum.

4) Ib. peror. p. 1011. — 5) Ib. l. 3. c. 10. p. 729.

Allein wenn auch auf dem blossen Vernunftstandpunkte die stoische Lehre vom Fatum sich als die wahrscheinlichste und annehmbarste Theorie darstellt, so lehrt doch der Glaube das Gegentheil. Er lehrt nicht blos die Vorsehung Gottes über alles Einzelne, sondern er lehrt auch, dass der Mensch einen freien Willen habe und sich ungeachtet der göttlichen Voraussehung und Mitwirkung frei zu seinen Handlungen bestimme. Vom Standpunkte des Glaubens aus also muss man die stoische Lehre, obgleich sie der Vernunft am meisten einleuchtet, verlassen und die entgegengesetzte Theorie festhalten [1]). Und so finden wir denn auch hier wiederum bei Pomponatius den Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft zum Princip erhoben. So verfestigt hatte sich dieser Mann in dem erwähnten Gegensatze, dass er ihn in allen Gebieten der Erkenntniss zur Anwendung zu bringen sucht.

Doch will er dabei nicht stehen bleiben. Sowie er in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele den Satz aufgestellt hatte, die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele seien an und für sich von gar keinem Werthe, erhielten aber einen Werth in Verbindung mit dem Glauben: so scheint er auch hier das analoge Princip zur Anwendung zu bringen. Die Vernunft, für sich allein genommen, könne der christlichen Lehre über die Vorsehung Gottes und die menschliche Freiheit nicht beistimmen, sie müsse sich für das Gegentheil entscheiden. Aber unter der Voraussetzung, dass wir einmal durch den Glauben die kirchliche Lehre angenommen haben, liegt es denn doch in unserer Möglichkeit, die Schwierigkeiten, welche sich dagegen aufthürmen, wenigstens einigermassen durch unsere Vernunft zur Lösung zu bringen. Allerdings sind jene Lösungsversuche, wie sie bisher von den christlichen Philosophen beigebracht worden sind, wie gezeigt worden, von keinem Werthe; allein ausser diesen kann es ja auch noch andere Lösungsversuche geben, welche, obgleich sie gleichfalls dem Zwecke nicht vollkommen entsprechen, dennoch annehmbarer erscheinen dürften, als die erstern. Es dürfte wohl dieser Standpunkt sein, von welchem aus Pomponatius sich anheischig macht, selbst einen solchen Lösungsversuch zu bieten. Es ist nicht ohne Interesse, denselben kennen zu lernen.

§. 54.

Der Kern der Erklärung, wie die göttliche Voraussehung mit der menschlichen Freiheit sich vertrage, liegt nach der Ansicht des

1) Ib. perorat. p. 1013. Dico, quod cum sapientia humana quasi semper sit in errore, neque homo ex puris naturalibus potest attingere ad sinceram veritatem, et praecipue arcanorum Dei: ideo in omnibus standum est determinationi Ecclesiae, quae a Spiritu sancto regulatur. Quare cum ecclesia damnet fatum, ut Stoici ponunt, ideo simpliciter ipsum habemus negare et firmiter ecclesiae credendum est.



Pomponatius in der Unterscheidung einer doppelten Beziehung der göttlichen Erkenntniss zu den freien Handlungen. Gott erkennt nämlich dieselben vorerst in so fern, als sie in der Gewalt des Menschen liegen, d. h. in so fern in diesem die Möglichkeit liegt, sie in der Zukunft zu vollbringen oder zu unterlassen. Dann aber erkennt er sie auch in so fern, als sie in der Zeit thatsächlich aus jener Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen, d. i. vom Menschen wirklich vollzogen werden. In so fern nun Gott das Zukünftige erkennt, wie es noch in seiner Ursache liegt, d. h. noch in der Möglichkeit involvirt ist, erkennt er in Bezug auf eine bestimmte freie Handlung nur, dass sie geschehen oder nicht geschehen *könne*, nicht, dass sie wirklich geschehen oder nicht geschehen *werde*. In so fern er dagegen das Zukünftige auch erkennt, wie es aus seiner Ursache bereits herausgetreten und zur Wirklichkeit gediehen ist, erkennt er eine bestimmte freie Handlung nicht mehr blos als möglich, sondern vielmehr als wirklich, d. h. er erkennt mit Bestimmtheit und Gewissheit dasjenige, was von den Möglichkeiten, welche vorliegen, wirklich geschehen wird. Der Grund hievon liegt darin, dass Etwas von Gott nicht anders erkannt werden kann, als es ist. Nun sind aber die freien Handlungen, so lange sie noch in der Möglichkeit beschlossen sind, etwas rein Zufälliges, und können geschehen und nicht geschehen. Deshalb kann sie auch Gott nicht anders, als in dieser ihrer Unbestimmtheit und Zufälligkeit erkennen. Sind sie dagegen einmal aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit herausgetreten, so sind sie vollkommen bestimmte Objecte, und deshalb muss sie auch Gott als solche erkennen. Natürlich erkennt sie aber Gott nicht wie der Mensch erst nach ihrem wirklichen Geschehen in der Zeit, sondern vielmehr ewig und unveränderlich; die Handlung ist ihm ewig gegenwärtig, weil er in seiner Ewigkeit alle und somit auch diese bestimmte Zeit umschliesst, in welcher die Handlung wirklich geschieht [1]).

Hält man nun diese Gesichtspunkte fest, so ist daraus leicht ersichtlich, dass eine freie Handlung, in so ferne sie von Gott als eine zufällige in ihrer Ursache vorausgesehen wird, wegen dieser göttlichen Voraussehung nicht nothwendig geschieht, sondern geschehen und nicht geschehen kann, weil sie eben Gott in dieser Beziehung nur als eine solche voraussieht, welche geschehen oder nicht geschehen kann. So ist die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber der göttlichen Voraussehung gesichert. Aber auch die göttliche Voraussehung verliert deshalb Nichts an ihrer Gewissheit und Untrüglichkeit, weil

1) Ib. l. 3. c. 12. p. 753—757.... Unde cognoscit Deus Socratem peccaturum contingenter, ut sua aeternitas respicit futuri rationem; cognoscit vero determinate, ipsum peccaturum, ut continet illud tempus, in quo actu peccabit, quoniam totum tempus continetur ab aeternitate. l. 4. c. 3. p. 834 sqq. p. 887 sqq.

Gott, wenn schon nicht in der nämlichen, so doch in einer andern Beziehung mit vollkommener Gewissheit erkennt, was in der Zeit geschehen werde, in so ferne er nämlich die Handlung auch als in der Zeit verwirklicht erkennt [1]). Diess scheint dem Pomponatius die einzig annehmbare Erklärungsweise des Verhältnisses zwischen göttlicher Voraussehung und Willensfreiheit zu sein, während man bei allen andern Erklärungsversuchen stets auf die lächerlichen und kindischen Unterscheidungen zwischen sensus compositus und sensus divisus, zwischen necessitas consequentiae und consequentis recurriren müsse [2]).

Ein anderes Moment der Providenz ist die Mitwirkung Gottes mit den freien Handlungen der Menschen. Wie lassen sich nun *diese* beiden Momente: die Mitwirkung oder der bewegende Einfluss Gottes, und die Freiheit des Willens mit einander vereinbaren? — Um *hier* zum Ziele zu gelangen, beschränkt Pomponatius die göttliche Mitwirkung auf die blosse Erhaltung der Thätigkeitskraft in den freien Wesen. Der Wille wird nicht von Gott zum Handeln bewegt, sondern er bewegt sich selbst; und Gottes Mitwirkung, Gottes bewegender Einfluss besteht nur darin, dass er den Willen und die Bewegung desselben erhält [3]). Diess reicht hin, um mit Recht sagen zu können, dass Gott die Ursache aller unserer Handlungen sei. Doch ist in dieser Hinsicht zu unterscheiden zwischen guten und bösen Handlungen. Von den guten Handlungen ist Gott die Ursache nicht blos in so fern, als er den Willen und seine Bewegung erhält, sondern auch in so fern, als er das Ziel und Vorbild jener Handlungen ist. Von der bösen That dagegen ist Gott nur in so fern die Ursache, als er den Willen und dessen Bewegung erhält, nicht aber hinsichtlich des Defectes und der Deformität, welche dieser Handlung inhärirt. Das Gute, was diese Handlung einschliesst, ist auf Gott zurückzuführen; zu dem Bösen an derselben dagegen verhält er sich blos permissiv [4]).

Mit diesen Untersuchungen über göttliche Providenz und menschliche Freiheit stand in sehr natürlicher Verbindung die Lehre von der göttlichen Prädestination, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn Pomponatius seine Untersuchungen auch auf diese ausdehnte.

1) Ib. l. 2, c. 6. p. 576 sqq. Divina providentia, in quantum respicit futurum contingens, et ut est in suis causis, non plus cognoscit vel providet, nisi qualiter contingenter eveniet, sic quod ut sic poterit evenire, ut nulla pars contradictionis est determinate scita, imo secundum istam contradictionem abstrahit vel potius praescindit a determinatione partis .... Si vero consideretur futurum, non ut est in potentia et in suis causis, sed ut erit extra suas causas, et deventum ad actum, sic Deus cognoscit determinatissime illam partem, et sua infinita aeternitate circuit omnem temporis differentiam et omne momentum, sicut etiam res praesens vel praeterita est determinata. Quare cum Dei providentia optime stat libertas voluntatis. p. 598.

2) Ib. l. 4. c. 3. p. 842. — 3) Ib. l. 3. c. 12. p. 764 sq. p. 766 sqq.

4) Ib. l. 3. c. 12. p. 761 sqq. p. 766 sqq.

Dass er dieselbe gleichfalls mit grossen Schwierigkeiten verknüpft sah, lässt sich denken. Er stösst auch hier überall auf Widersprüche mit der Vernunft, und zieht sich daher zuletzt hier gleichfalls wiederum auf den Glaubensstandpunkt zurück. Doch sucht er auch hier wiederum eine Erklärung zu geben von der Prädestination und ihrem Verhältnisse zum freien Willen des Menschen. Wir wollen seine Gedanken hierüber wenigstens andeuten.

Da die Menschheit in ihrem Bereiche ein gewisses Universum ist, so müssen in derselben ebenso wie in dem äussern Universum vielfache Verschiedenheiten sich vorfinden [1]). Obgleich mithin Gott alle Menschen ohne Ausnahme zur Seligkeit bestimmt hat, so doch nicht alle insgesammt zur *gleichen* Seligkeit. Den Einen hat er als höchstes Ziel ihres Daseins jene Seligkeit vorgezeichnet, welche durch rein natürliche Kräfte errungen werden kann; Andere dagegen hat er zu einer noch höhern Seligkeit hingeordnet, nämlich zu jener übernatürlichen Seligkeit, welche nur durch die Gnade und durch das Mitwirken mit der Gnade erreicht werden kann. Die letztern nun sind die Erwählten, die erstern die Nichterwählten [2]). Von einer Reprobation ist auf dieser Linie noch keine Rede. Diejenigen, welche nicht erwählt sind, sind deshalb noch nicht verworfen. Sie können zur natürlichen Seligkeit gelangen, welche den Heiden ebenso wenig wie den Christen versagt ist [3]). Dazu kommt ferner, dass auch unter den Auserwählten wiederum manche Verschiedenheiten sich finden müssen; denn auch hier fordert es die Ordnung des menschlichen Universums, dass Gott seine Gnade den einen in höherem, den andern in geringerem Masse zutheile [4]).

Unter den Erwählten nun sind wiederum die einen prädestinirt, die andern dagegen werden verworfen. Jene nämlich, welche mit der göttlichen Gnade mitwirken und sich durch ein sittlich gutes Leben heiligen, bestimmt Gott zur ewigen Belohnung; jene dagegen, welche der Gnade widerstreben und der Sünde sich hingeben, zur ewigen Strafe. Ersteres ist die Prädestination, letzteres die Reprobation. Die Prädestination setzt also die Erwählung und mit ihr die Ertheilung der Gnade voraus, und bringt mit sich die Bestimmung des also Erwählten und Begnadeten zum ewigen Heile auf die Voraussicht hin, dass

1) Ib. l. 5. c. 7. p. 980.

2) Ib. l. 5. c. 7. p. 980 sq. His adjungimus, quod quamquam sic sit, quod Deus voluerit ab aeterno omnes homines esse beatos, intelligendum tamen est de beatitudine, quae debetur homini ex puris naturalibus, ad quam per pura naturalia pervenire possunt. Quam beatitudinem multos ex gentibus existimo habuisse, qui vixerunt secundum regulam naturae. Praeter autem hanc beatitudinem Deus dedit et ordinavit aliquibus hominibus aliam beatitudinem longe excellentiorem, ad quam homo ex puris naturalibus pervenire non potest.... etc.

3) Ib. l. 5. c. 7. p. 986. — 4) Ib. l. c. p. 982.



er mit der Gnade wirklich mitwirken werde. Die Reprobation dagegen ist die Bestimmung des Menschen zur Strafe, welche erfolgt auf die Voraussicht hin, dass er der Gnade widerstreben werde[1]).

In solcher Weise aufgefasst lässt sich nun die Prädestination und Reprobation unschwer vereinbaren mit der menschlichen Freiheit. Wir können die Ausgleichung zwischen beiden in der analogen Weise bewerkstelligen, wie wir solches oben bei Voraussehung und Freiheit gethan haben. In so fern nämlich Gott die Erlangung des Heiles von Seite eines Menschen als etwas blos Mögliches in ihrer Ursache voraussieht, besitzt er darüber keine Gewissheit, weil sie in dieser Beziehung etwas zufälliges ist, und daher möglicherweise erfolgen und nicht erfolgen kann. So bleibt die Freiheit des Willens ungeachtet der Prädestination bestehen. In so ferne dagegen Gott jene Erlangung des Heiles von Seite eines Menschen als etwas aus der Möglichkeit schon zur Wirklichkeit Gediehenes erkennt, ist seine Erkenntniss davon eine vollkommen sichere und gewisse. Und in dieser Hinsicht kann man dann mit Recht sagen, dass ein Mensch, welcher prädestinirt ist, nicht verloren gehen könne[2]). Das Analoge gilt von der Reprobation[3]).

Ob es dem Pomponatius mit diesen Erklärungsversuchen wirklich Ernst gewesen sei, wissen wir nicht. So viel steht wenigstens fest, dass er selbst darauf eben nicht viel gehalten habe, weil er doch seine ganze langwierige Erörterung über die in Rede stehenden Probleme mit dem Zweifel abschliesst, und trotz aller Erklärungsversuche dennoch die stoische Lehre vom Fatum als die wahrscheinlichste und bestbegründete erklärt. Und in der That, was können solche Erklärungsversuche nützen, wenn doch von vorneherein schon feststeht, dass sie die kirchliche Lehre nicht vernünftig machen, dass vielmehr doch die Vernunft das Gegentheil von dem fordert, was durch die kirchliche Lehre gewährleistet ist. Sie können den Werth von Denkübungen haben; aber eine weitere Tragweite ihnen zuzuschreiben, wird kaum angehen. Allerdings muss man annehmen, dass die Vereinbarung der göttlichen Vorsehung und Prädestination mit der menschlichen Freiheit zu den schwierigsten Problemen gehöre, und dass man, was insbesonders die Prädestination betrifft, nur vom Standpunkte des Glaubens aus annähernd eine Lösung desselben zu erzielen vermöge. Aber wenn eine Lehre die Tragweite der Vernunft übersteigt, so ist sie deshalb noch nicht gegen die Vernunft, d. h. es ist deshalb nicht anzunehmen, dass die Schlussfolgerungen aus den Vernunftprincipien nothwendig zum Gegentheil von dem führen müssen, was jene Lehre enthält. Aber gerade das ist es, worauf Pomponatius überall seine Untersuchungen hinauszuführen sucht. So sehen wir ihn in der Psychologie

1) Ib. l. c. p. 983. — 2) Ib. l. c. p. 984 sqq. — 3) Ib. l. c. p. 986—989.

verbreitet. Und das ist das Licht. Daher geht vo
Lichtquell, als dem erzeugenden Lichte zuerst das erze
däre Licht aus und verbreitet sich in alle Theile des
Raumes. Man muss nämlich zwischen lux und lume
Lux ist das zeugende Licht, der Quell des Lichtes;
ist die Lichtheit, welche die lux um sich verbreitet; al
das hervorgebrachte Licht. Hienach ist Gott die lux
geht zunächst der erstgeborne Lichtglanz, das lume
aus, welches der Sohn des Vaters ist, und aus diese
hinwiederum das secundäre, das geschaffene Licht (lume
aus, welches den ganzen Weltraum ausfüllt. Der ganz
ist ein nothwendiger [1]).

So ist also der Raum etwas in sich bestehendes; er i
was einem Andern inhärirt; er ist ein durch sich selbs
Behälter, in welchem Alles, was ist, enthalten ist.
lich [2]). Ausgefüllt wurde er ursprünglich durch das Licht,
dem es sich in alle seine Theile verbreitete, gleichfalls zu
Ausdehnung gelangte. Und in der That, einer unendlichen
unendlichen Thätigkeit muss stets auch eine unendliche W
sprechen. Das Licht ist also ebenso wie der Raum unen

Das Licht ist ferner, sowie es in Gott als in seiner Q
körperlich; körperlich wird es erst, nachdem es von seiner
die Theile und Dimensionen des Raumes auszustrahlen auf
diese Dimensionen annimmt. Dennoch wird es aber in
Ausstrahlung nicht ganz und gar körperlich; vielmehr
hier stets körperlich und unkörperlich zugleich. So st
Mitte zwischen dem unkörperlichen ursprünglichen Lichte
den körperlichen Dingen. Und eben dadurch, dass es
Eigenschaft ist, ist es fähig, alle Körper zu durchdrin
zugegen zu sein, allen Gedeihen zu geben, alle von Inn
zu ernähren und zu erhalten, und sie zu ihrer ersten Q
sie ihm folgen können, zurückzuführen [4]).

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun weiter, we
Elemente der körperlichen Dinge seien, und auf wel
letztern sich bilden. Folgendes ist die Antwort, welch
diese Frage gibt. Er unterscheidet zwischen einem m
formellen Element der Körperwelt. Das materielle E
ursprüngliche seit dem Anfange der Schöpfung im Ra
und durch die ganze Unendlichkeit desselben ausgego
(fluor), welche von den Alten gewöhnlich als „Wa
worden ist. Alle Körper sind ja nichts anders als Fl

---

1) Ib. l. 4. fol. 73, c sqq. Panaugia, l. 1. fol. 2, d. —
fol. 65. — 3) Ib. l. 4. fol. 74, a sqq. — 4) Ib. l. c.

…en werde. Die Reprobation dage-
…hen zur Strafe, welche erfolgt auf
…nade widerstreben werde [1]).
…sst sich nun die Prädestination und
…mit der menschlichen Freiheit. Wir
…beiden in der analogen Weise be-
…en bei Voraussehung und Freiheit
…Gott die Erlangung des Heiles von
…s Mögliches in ihrer Ursache vor-
…Gewissheit, weil sie in dieser Be-
…daher möglicherweise erfolgen und
…ie Freiheit des Willens ungeachtet
…o ferne dagegen Gott jene Erlangung
…hen als etwas aus der Möglichkeit
…s erkennt, ist seine Erkenntniss da-
…nd gewisse. Und in dieser Hinsicht
…dass ein Mensch, welcher prädesti-
…könne [2]). Das Analoge gilt von der

…diesen Erklärungsversuchen wirklich
…nicht. So viel steht wenigstens fest,
…viel gehalten habe, weil er doch seine
…ber die in Rede stehenden Probleme
…d trotz … Erklärungsversuche den-
…tum al… …scheinlichste und best-
…That… …nen solche Erklärungs-
…v… …schon feststeht, dass sie
…, dass vielmehr d… …ie
…was durch die …
…erth von Denkü…
…uzuschreiben, wi…
…, dass die Vere… …r
…mit der mensch… …eit
…, und dass ma… …son-
…Standpunkte… …s aus
…n eine
…b noch
…nehmen,

den Materialismus, in der Metaphysik den naturalistischen Deismus, in der Ethik den stoischen Fatalismus als Forderung der Vernunft proclamiren. Dass er in der Ethik vom Aristotelismus plötzlich zum Stoicismus überspringt, darf uns nicht wundern, denn die stoische Lehre vom Fatum muss ihm zuletzt doch nur als eine consequente Durchführung jener deistisch-naturalistischen Grundsätze erscheinen, welche er in seinem Buche „De incantationibus“ aus dem Aristotelismus abgeleitet hat. So hat Pomponatius eine Bahn betreten, welche für den Glauben sowohl als auch für die Wissenschaft gleich verhängnissvoll werden muss. Eine *solche* Trennung von Philosophie und Theologie muss beide dem Ruin zuführen. Die Philosophie muss in Materialismus und Naturalismus versinken, die Theologie dagegen wird ihrer natürlichen Unterlage beraubt, sie schwebt in der Luft und kann sich im geistigen Bewusstsein der Menschen nicht mehr halten. Glaube und Wissenschaft des Glaubens müssen untergehen. Dass eine solche wissenschaftliche Richtung einen so grossen Anklang finden konnte, wie solches wirklich der Fall war, wirft ein trübes Licht auf den sittlich-religiösen Zustand der damaligen Zeit.

Indem wir von Pomponatius scheiden, haben wir noch eines Zeitgenossen desselben Erwähnung zu thun, welchen wir bereits oben als einen Gegner des Pomponatius kennen gelernt haben. Es ist *Augustinus Niphus.* Er soll aus Calabrien gebürtig gewesen sein, aber sich selbst als einen Angehörigen der Stadt Suessa in Campanien bezeichnet haben, weil er von Kindheit an in Suessa gelebt und daselbst sich verheirathet hatte. Er studirte zu Padua peripatetische Philosophie und Medicin, und lehrte dann späterhin selbst peripatetische Philosophie an verschiedenen Universitäten Italiens, von 1492 bis gegen die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, und zwar mit grossem Ruhme. Zuerst trat er in Padua auf, späterhin zu Pisa, Bologna, Salerno und Rom. Von seinem Lehrer Nicoletti Vernias, welcher zu den eifrigsten Averroisten gehörte, hatte er die averroistische Ansicht von der Einheit des Verstandes in allen Menschen angenommen, und suchte dieselbe in seinem Buche „De intellectu et daemonibus“ weitläufig zu entwickeln und zu begründen. Er zog sich dadurch viele Gegner zu, wurde aber, wie sein Lehrer, von dem Bischof Baroggi von Padua bestimmt, dieser Ansicht zu entsagen. Er schloss sich nun in der Psychologie mehr den ältern scholastischen Lehrern und den Platonikern seiner Zeit an. Auf Veranlassung des Papstes Leo X. schrieb er späterhin, wie wir schon zu bemerken Gelegenheit hatten, eine Widerlegungsschrift gegen die Abhandlung des Petrus Pomponatius „de immortalitate animae.“ Sonst hat er fast sämmtliche Schriften des Aristoteles commentirt. Sein Charakter war nicht ohne Mackel. Er hielt viel auf die Gunst der Grossen dieser Welt und verschmähte es nicht, sich zu niedrigen Schmeicheleien herabzulassen. Am Hofe

Carl's V. soll er gern gesehen gewesen sein und sich besonders bei den Frauen des Hofes durch sein geschmeidiges, höfisches Wesen empfohlen haben, obgleich er nichts weniger als schön von Gestalt war. Frauenliebe gehörte überhaupt zu seinen Schwächen. Selbst seine Schriften sind mit den ärgerlichsten Obscönitäten angefüllt. Er theilte hierin den Charakter seiner Zeit. In seiner Schrift gegen den Pomponatius lehrt er „eine sehr freie Moral, welche mit allen Gütern des üppigen Lebens sich zu umgeben sucht; die Aussprüche des Plato und Aristoteles werden herbeigezogen, um sie zu empfehlen; die Beispiele des Alterthums sind überall zur Hand, um den feinen Genuss, wie ihn Niphus sich dachte, als Weisheit des Lebens anzupreisen." Er soll durch Versinken in eine mit Schnee überdeckte Grube auf einer Reise um's Leben gekommen sein; und zwar um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts [1]).

3. Andreas Cäsalpinus.

§. 55.

An Pomponatius schliesst sich als anderer Hauptvertreter des antischolastischen Aristotelismus unserer Periode an Andreas Cäsalpinus. Er ward im Jahre 1519 zu Arezzo geboren und hatte sich eine umfassende Bildung in der Gelehrsamkeit seiner Zeit erworben. „Die aristotelische Philosophie erschien ihm als die höchste Blüte der antiken Wissenschaft. Er lehrte sie zu Pisa viele Jahre und verband mit ihr die Medicin, welche er vortrug und ausübte, und die Naturwissenschaft, welche er in mehreren Zweigen mit Glück weiter zu bringen strebte. Der Pflanzengarten, welcher unter seiner Aufsicht gedieh, veranlasste ihn, die erste systematische Botanik zu schreiben, welche von seinen Nachfolgern nicht unbeachtet geblieben ist. Ein ähnliches Werk führte er für die Ordnung der Mineralien aus." Das Hauptgebiet seiner Thätigkeit war und blieb aber doch die aristotelische Philosophie. Aber er schlug in der Erklärung derselben einen neuen Weg ein. Er will den Aristoteles rein aus sich selbst erklären. Man hat bisher, sagt er, den Aristoteles nicht verstanden, weil man sich immer nur an dessen ältere Erklärer hielt. Diese aber haben die Philosophie des Aristoteles, anstatt sie verständlicher zu machen, nur verdunkelt und in Irrthümer verwickelt, aus denen sie sich nicht heraushelfen können. Die griechischen Erklärer haben noch das Beste beigebracht; aber sie werden gerade am wenigsten berücksichtigt. Dieser falschen Methode entgegen will nun er selbst von allen Commentatoren des Aristoteles absehen und es versuchen, aus den aristotelischen Schriften allein den ächten und wahren Aristotelismus herzustellen [2]). Er gestehe

---

1) *Brucker*, Hist. phil. Tom. IV. pars I. pag. 186 sqq. Bei *Werner*, Gesch. d. Thom. S. 128. Anm. 2. sind alle Werke des Niphus speciell aufgeführt.

2) *Andreas Caesalpinus*, Quaest. peripateticae, praefat. (ed. Venet. 1593.)

allerdings zu, dass die Lehre des Aristoteles nicht in allen Punkten mit der christlichen Lehre übereinstimme, und er sei weit entfernt, da, wo ein solcher Widerspruch der aristotelischen Philosophie mit dem Christenthum sich vorfinde, dem Aristoteles beizustimmen, nehme vielmehr einen Irrthum in den Gründen und in den logischen Schlussfolgerungen an. Allein er müsse es den Theologen überlassen, solche Widersprüche in's Licht zu stellen; ihm komme es nur darauf an, die reine aristotelische Lehre durch eine genuine Erklärung seiner Schriften herauszustellen und dieselbe in entsprechender Weise zu begründen [1]). Dieser Standpunkt, auf welchen Cäsalpinus sich dem christlichen Glauben gegenüber stellt, ist, wie wir sehen, dem Wesen nach der nämliche, wie wir ihn bei Pomponatius getroffen haben. Aber auch Cäsalpinus ist, wie Pomponatius, auf diesem seinem Standpunkte vor Irrthümern nicht bewahrt geblieben, nur sind seine Irrthümer anderer Art, als die des Pomponatius. Während dieser in den Materialismus und Naturalismus verfiel, geräth dagegen Cäsalpinus in pantheistische Irrthümer hinein. Wir werden sehen, dass sein System ganz das pantheistische Gepräge aufweist. Wir dürfen uns darüber nicht wundern; denn eine falsche Stellung des Denkens gegenüber dem christlichen Glauben muss immer zuletzt auf Abwege in der Lehre selbst führen. Es sind besonders zwei Hauptschriften, in welchen Cäsalpinus seine philosophischen Ansichten niedergelegt hat, nämlich die „Quaestiones peripateticae“ und die Schrift, welche den Titel führt: „Daemonum investigatio.“ Wir werden diese beiden Schriften unserer folgenden Darstellung zu Grunde legen. Dass die Lehre des Cäsalpinus dem damaligen Zeitgeiste entsprach, beweist uns der grosse Ruhm, dessen er nicht blos in Italien, sondern auch über dessen Grenzen hinaus, besonders in Deutschland, welches er selbst besucht hatte, sich erfreute. Jedoch fand er auch seine Gegner und wurde besonders von Nicolaus Taurellus heftig angegriffen und des Atheismus beschuldigt. In Italien jedoch war man toleranter. Noch in seinem hohen Alter wurde Cäsalpinus

---

1) Ib. l. c. Sapientiam profecto divinitus revelatam sacrae literae nobis tradiderunt; eandem sponte naturae multi philosophi saltem balbutientes indicarunt. Non enim dissentire ullum eorum, quae sunt, veritati oportet. Multos tamen minime pudet, quominus suam fateantur inscitiam, iis, quae certissima sunt, contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonstrationes putare atque ejusmodi suasionibus sacram veritatem evertere. Ego vero Deum optimum maximum precor, ut me ab hujusmodi erroribus praecaveat, et me suo lumine... in sinceram dirigat veritatem. Hujusmodi igitur initio confisus, enixus sum, peripateticam disciplinam multorum altercationibus involutam pro viribus mihi concessis evolvere, ut summi philosophi sententiae cum non parva humani generis jactura delitescentes in apertum exeant. Sicubi ab iis, quae in sacris diviniori modo revelata nobis sunt, discedat, minime cum illo sentio, fateorque, in rationibus deceptionem esse: non tamen in praesentia meum est, haec aperire, sed iis, qui altiorem theologiam profitentur, relinquo.

von Clemens VIII. nach Rom berufen und zu seinem Leibarzt ernannt. Hier lehrte er bis 1603, in welchem Jahre er starb.

Suchen wir sein Lehrsystem in kurzem Umrisse zur Darstellung zu bringen.

Alle unsere intellectuelle Erkenntniss, lehrt Cäsalpinus, geht vom Allgemeinen zum Besondern fort. Dieser Satz bewahrheitet sich vorerst im Allgemeinen. Denn unsere intellectuelle Erkenntniss ist zuerst eine confuse und wird dann eine distincte. Die confuse Erkenntniss hat aber immer den Charakter der Unbestimmtheit und Allgemeinheit, während die distincte Erkenntniss als solche eine bestimmte und besondere ist. Aber selbst wenn wir blos auf die distincte Erkenntniss im Besondern reflectiren, findet auch hier der angegebene Grundsatz seine Anwendung. Die distincte Erkenntniss gewinnen wir nämlich zunächst durch die Induction, in so fern wir uns mittelst derselben aus dem Einzelnen allgemeine Begriffe abstrahiren. Allein durch die Induction abstrahiren wir wiederum zunächst die allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffe aus den Individuen, und erst von diesen aus schreiten wir dann zu den besondern und bestimmten Begriffen fort. Von der Induction geht nämlich das Denken fort zur Division, welche von den durch die Induction gewonnenen allgemeinen Begriffen zu den besondern Artsbegriffen (species) herabsteigt und dieselben in logischer Stufenfolge untereinander gliedert. Erst jetzt folgt dann die Definition, in welcher die Bestandtheile oder der wesentliche Inhalt der Begriffe erklärt wird. Die Definition beginnt mit den untersten Artsbegriffen und steigt von diesen zu den allgemeinern Begriffen hinauf. Die Definition bildet endlich wiederum die Grundlage der Demonstration, als der letzten Denkoperation. Die Definition gibt nämlich an, was eine im Begriffe erfasste Substanz sei[1]); die Demonstration dagegen führt zurück auf die Ursache, warum die Substanz so sei, wie sie ist[2]).

In der Objectivität haben wir eine Vielheit und Mannigfaltigkeit verschiedener Substanzen anzunehmen, denn diese ist uns durch die Erfahrung gewährleistet. Es muss sich daher die Frage ergeben, wodurch denn diese Vielheit und Mannigfaltigkeit der Substanzen in der Wirklichkeit bedingt sei. Diese Frage beantwortet Cäsalpinus damit, dass er alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge einzig und allein auf die Materie zurückführt. Durch diese allein werden die Substanzen in der objectiven Wirklichkeit auseinander geschieden in eine Vielheit; ohne sie würde Alles Eins sein. Die Verschiedenheit der Materie bedingt auch die Verschiedenheit der Formen; ohne jene wäre diese nicht denkbar[3]).

---

1) Ib. l. 1. qu. 1. fol. 1, a sqq. — 2) Ib. l. 1. qu. 3. f. 6, b.

3) Ib. l. 1. qu. 7. f. 24, b. Auferendo omnes conditiones materiae omnia unum fierent; sed cum materia quaedam sit pars speciei, fit, ut ex diversitate

Wenn nun aber jede Verschiedenheit eine Materie voraussetzt, in und an welcher sie sich findet, und wenn die Definition gerade darauf es absieht, die Substanzen nach ihrem eigenthümlichen Wesen zu bestimmen und sie dadurch von einander zu unterscheiden: so sieht man leicht, dass die Definition nicht blos die Form, sondern auch die Materie der Substanz in ihrem Inhalte einschliessen müsse, und dass gerade diese zwei Momente es seien, welche ausschliesslich ihren wesentlichen Inhalt integriren. Darum muss die Definition stets bestehen aus der allgemeinen Gattung, welche die Materie, und aus dem besondern Unterschiede, welcher die Form der Substanz zum Gegenstande hat und bezeichnet. Nie jedoch kann die allgemeine Gattung in der Definition die *erste* Materie zum Gegenstande haben, weil jede Gattung in der Definition auch als ein Unterschied in Rücksicht auf die noch allgemeineren Gattungen zu betrachten ist [1]).

Daraus folgt nun aber von selbst, dass die Definition und die durch die Definition bedingte Demonstration nur so weit sich erstrecken könne, als der Kreis jener Substanzen sich ausdehnt, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wo das schlechthin Einfache beginnt, da hört die Definition und Demonstration auf. Eine Substanz, welche reiner Act ist, ohne Beimischung von Materie, ist keiner Definition und folglich auch keiner Demonstration fähig [2]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass jene Erkenntniss, in welcher wir das schlechthin einfache Sein erfassen, unvollkommener sei, als jene, welche sich im Bereiche der Definition und Demonstration bewegt; vielmehr ist gerade dieses die vollkommenste Erkenntniss und der Anfang aller Wissenschaft [3]).

Dieses vorausgesetzt, unterscheidet nun Cäsalpinus zwischen drei Arten von Substanzen. Die erste ist die göttliche Substanz, dann folgt der Himmel und die himmlischen Körper, und daran schliessen sich endlich die generablen und corruptibeln Substanzen in der sublunarischen Region an [4]). Wie verhalten sich nun diese drei Arten von Substanzen zu einander? Dass ein Zusammenhang zwischen denselben stattfinden müsse, ist klar; denn wäre ein solcher Zusammenhang nicht gegeben, dann würde das Universum, welches eben aus diesen drei Arten von Substanzen besteht, keine Einheit mehr bilden, sondern in ein blosses Nebeneinander von verschiedenen Substanzen auseinanderfallen [5]).

---

ejus diversae etiam sint formae. l. 2. qu. 2. f. 28, a. Quaecunque multa sunt, materiam habent... a forma unitas ubique provenit, a materia autem multitudo.

1) Ib. l. 1. qu. 2. f. 6, a. qu. 6. f. 18, a sqq. — 2) Ib. l. 1. qu. 3. f. 6, b sqq. qu. 6. f. 20, a.

3) Ib. l. 1. qu. 3. f. 9, b. Alius modus sciendi est nobilior et perfectior, quam per demonstrationem aut definitionem, omnium autem perfectissimus est, quo ipsum „quid est" simplicissimum apprehendimus, primum omnium scientiarum initium.

4) Ib. l. 1. qu. 4. fol. 10, a. — 5) Ib. l. 2. qu. 1. f. 25, a.

Dieser Zusammenhang nun besteht darin, dass in der Stufenreihe jener drei Substanzen die obern stets von den niedern trennbar, dagegen die niedern von den obern stets untrennbar sind[1]). Die göttliche Substanz ist somit trennbar und folglich unabhängig von dem Himmel und von den Substanzen in der sublunarischen Region, und in demselben Verhältnisse steht der Himmel zu den sublunarischen Substanzen. Dagegen sind der Himmel und die himmlischen Körper untrennbar und somit wesentlich abhängig von der göttlichen Substanz; und dasselbe ist zu sagen von den sublunarischen Substanzen in ihrem Verhältnisse zum Himmel auf erster und zur göttlichen Substanz auf zweiter Linie. Wie also im Falle, dass eine Substanz aufhören würde, mit ihr auch Alles aufhören müsste, was an ihr ist, und ohne sie nicht sein kann, so müssten, wenn die erste Substanz hinwegfiele, mit ihr auch alle andern Substanzen hinwegfallen; aber nicht umgekehrt[2]). Und so haben wir denn die Substanzen nothwendig in trennbare und untrennbare auseinander zu scheiden. Wären alle insgesammt untrennbar, dann würde es kein Erstes, keine erste und höchste Substanz geben. Wären sie dagegen alle insgesammt trennbar, dann würden alle die ersten sein: — Vielherrschaft ist aber nicht gut[3]). Die Substanzen ordnen sich somit gegenseitig zu einander secundum ablationem et additionem. Steigen wir in der Stufenreihe derselben von unten nach oben hinauf, dann schreiten wir von einer Hinwegnahme zur andern fort; gehen wir den umgekehrten Weg, dann sehen wir stets weitere Substanzen zu den erstern als abhängig hinzutreten[4]).

Aber wenn nun ein solcher Zusammenhang zwischen den verschiedenen Substanzen in der Welt stattfindet, so bethätigt sich dieser Zusammenhang selbst wiederum in der Bewegung, welche von den höhern auf die niedern Substanzen ausgeht. Die erste Substanz bewegt den Himmel, zunächst den obersten Himmelskreis; diese Bewegung beursacht wiederum die Bewegung der untern Himmelskreise und der Sonne, und diese beursacht dann zuletzt alle Bewegung, alle Generation und Corruption in der sublunarischen Region. „Sie bringt nämlich die Beschaffenheit der irdischen Elemente hervor, indem sie durch die Reibung verdünnt und verdichtet, und dadurch die Gegensätze des Warmen und Kalten in der Materie hervorruft, welche als die thätigen Kräfte in der niedern Welt angesehen werden müssen; auf ihnen beruhen

1) Ib. l. c. Necesse est, ut talem inter se ordinem habeant, ut posteriora quidem inseparabilia sint a prioribus, priora autem a posterioribus nequaquam.

2) Ib. l. c. Ut igitur ablata substantia impossibile est, aliquod aliorum remanere, quia caetera inseparabilia sunt a substantia: eodem modo necesse est, prima substantia ablata, reliquas auferri.

3) Ib. l. c. — 4) Ib. f. 25, a sqq. Substantiae genera ordinem habent secundum additionem et ablationem.

alsdann die leidenden Beschaffenheiten der Elemente, das Trockene und das Feuchte." Auf der Grundlage der Elemente gestaltet sich dann endlich die Generation und Corruption[1]).

§. 56.

Der erste Beweger ist hienach Gott, die göttliche Substanz. Aber wie haben wir uns nun den ersten Beweger zu denken, und von welcher Art ist die Bewegung, welche er auf die untergeordneten Substanzen ausübt? — Da die erste Substanz, wie wir gehört haben, trennbar (separabilis) ist von den übrigen, so kann in ihr von keiner Materie die Rede sein; Gott ist also absolute Form, reiner, einfacher und untheilbarer Act. Als solcher kann er wesentlich nur Einer sein, weil alle Vielheit und Verschiedenheit, wie wir wissen, durch die Materie bedingt ist[2]). Dieses vorausgesetzt, ist es klar, dass Gott als die Urform die Dinge unter ihm nur bewegen könne als Gegenstand ihres Verlangens. Denn die Form ist das Ziel, welches alle Bewegung anstrebt, und wenn somit Gott die Urform, der Uract ist, so muss Alles nach ihm als nach dem höchsten Ziele verlangen: — und das ist dann eben die Bewegung, welche von Gott ausgeht[3]). Daraus folgt nun aber von selbst, dass Gott als erster Beweger auch reine Intelligenz sein müsse. Denn das Begehren folgt dem Erkennen; das Erkennen ist Princip des Begehrens. Geht somit alles Begehren in der Welt von Gott aus, so muss in ihm ein Erkennen vorausgesetzt werden, und da ein sinnliches Erkennen in einer reinen Form nicht denkbar ist, so kann das göttliche Erkennen nur ein intellectives, eine Intellectio sein[4]). Aber auch diese Intellectio kann wiederum nicht als eine active, sondern nur als eine speculative gedacht werden; mit andern Worten: der erste Beweger ist nicht active, sondern speculative Intelligenz. Wäre er nämlich active Intelligenz, dann würde er, weil der Gegenstand der activen Intelligenz das Gute ist, nach einem Gute als nach seinem Ziele streben. Damit wäre aber eine Veränderlichkeit desselben gesetzt, und da keine Veränderung möglich ist ohne Materie, an welcher sie sich vollzieht, so würde aus der gedachten Annahme zuletzt folgen, dass der erste Beweger nicht von der Materie getrennt, nicht reiner Act sei[5]). Nicht active, sondern speculative Intelligenz ist also der erste Beweger. Die speculative Intelligenz ist nicht erkennend thätig um eines andern Zweckes willen, sondern ihre Thätigkeit ist sich selbst Zweck; deshalb kann nur unter der Bedingung, dass der erste Beweger als speculative Intelligenz gefasst wird, der Satz aufrecht erhalten werden, dass derselbe die reine Urform, und als solche der höchste Zweck

1) Ib. l. 6. qu. 1. f. 78, b. f. 80, b. — 2) Ib. l. 2. qu. 2. f. 28, a.
3) Ib. l. 2. qu. 4. f. 31, b. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. 2. qu. 4. f. 32, a.

alles Seins sei, welcher selbst auf keinen höhern Zweck mehr hingeordnet ist [1]).

So besitzt denn das vollkommenste Wesen auch die vollkommenste Thätigkeit, nämlich das speculative Erkennen [2]). Aber eben weil dieses Wesen sich selbst Zweck ist und keinen höhern Zweck mehr über sich hat, so erkennt es auch nur sich selbst und ist in seiner Selbsterkenntniss vollkommen [3]). Und weil es reiner Act ist, so ist in ihm das Erkennen und das Erkannte identisch; die göttliche Substanz ist selbst reine, speculative Intelligenz, reine, speculative Erkenntnissthätigkeit, und als solche ewig und unveränderlich [4]). Indem nun Gott in solcher Weise als das höchste Begehrenswerthe unbeweglich über den Dingen steht, erwächst hieraus in diesen von selbst in nothwendiger Folge das natürliche Verlangen nach ihm, und dieses Verlangen ist das Princip aller natürlichen Gestaltung der Dinge zur Wirklichkeit der Form [5]). So educirt der erste Beweger die Formen der Dinge aus der Potenz der Materie, und ist in dieser Richtung das Princip ihres Seins und Lebens. Wäre er als active Intelligenz thätig, dann würde er die Form in die Materie *induciren*, was nicht ohne Mühe und Arbeit geschehen könnte; aber da er nur speculative Intelligenz ist, so besteht seine Thätigkeit in der Eduction der Formen aus der Materie; und dazu genügt seine blosse Gegenwart, so fern aus der blossen Gegenwart des höchsten Gegenstandes alles Begehrens jene Herausbildung der Formen aus der Potenz der Materie vermöge des Verlangens nach jenem höchsten Begehrenswerthen von selbst mit Nothwendigkeit erfolgt [6]). Da geht denn nun dann alle natürliche Bewegung und Entwicklung wesentlich darauf hinaus, die möglichst grösste Aehnlichkeit mit der Urform zu gewinnen. Die einen Substanzen erreichen aber diesen Zweck vollkommener, die andern minder vollkommen: und das ist der Grund der gegenseitigen Abstufung der Dinge nach den Graden der Vollkommenheit ihres Seins und Lebens [7]). Am meisten Aehnlichkeit mit der göttlichen Intelligenz hat die Kreisbewegung des Himmels. Denn wenn die erste Intelligenz, weil unbeweglich und körperlos, an keinen bestimmten Ort gebunden, sondern überall zugleich gegenwärtig ist, wie das Licht, so ist auch der Himmel in seiner Kreisbewegung in gewissem Grade überall gegenwärtig, freilich nicht zu gleicher Zeit, aber doch successiv nach seinen Theilen. Wenn ferner die erste Intelligenz, da sie nur sich selbst, nicht Anderes erkennt, wesentlich auf sich selbst zurückbezogen ist: so ist auch hierin die Kreisbewegung des Himmels ihr ähnlich, weil auch diese stets in sich selbst zurückkehrt und nicht nach einer andern

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 2. qu. 6. f. 85, a. Perfectissimi entis perfectissima est operatio et jucundissima. — 3) Ib. l. 2. qu. 6. f. 84, a. Seipsum ergo solum intellectus divinus recipit. — 4) Ib. l. 2. qu. 5. f. 83, a. — 5) Ib. l. 2. qu. 4. f. 32, a. — 6) Ib. l. 2. qu. 4. f. 32, b. — 7) Ib. l. 2. qu. 1. f. 26, b.

Richtung hinlaufen kann. Wie also der Himmel in der Reihe der Substanzen unmittelbar auf die göttliche Substanz folgt, so hat er in seiner Kreisbewegung auch die grösste Aehnlichkeit mit dieser. Die sublunarischen Substanzen dagegen erringen diese Aehnlichkeit nur in niederm Grade [1]).

Wir haben im Bisherigen gesehen, dass die actuelle Bewegung, welche von Gott auf die untergeordneten Dinge ausgeht, eine nothwendige Folge des Daseins Gottes als des ersten Bewegers ist. Daran knüpft sich aber folgerichtig noch eine andere Nothwendigkeit. Ist nämlich ein erstes Begehrenswerthes gegeben, dann muss nothwendig auch ein Anderes sein, welches begehrt [2]). Nicht als wäre dieses Andere gleichfalls rein aus sich, wie der erste Beweger; denn wäre dieser nicht, dann wäre auch jenes andere nicht; dieser ist die Bedingung des letztern, und dieses letztere mithin von ihm untrennbar. Aber doch könnte Gott nicht als das unum appetibile, als der erste Beweger gedacht werden, wenn nicht ein Anderes gegeben wäre, welches begehrt oder welches bewegt wird. Wir haben also hier wenigstens eine bedingte Nothwendigkeit [3]).

Jenes Andere nun, welches begehrt, ist die erste Materie. Die erste Materie ist nämlich das letzte Subject, in welches alles Veränderliche, so fern es veränderlich ist, aufgelöst werden muss. Als solche ist sie nicht mehr zusammengesetzt aus Potenz und Act; denn in diesem Falle wäre sie selbst wiederum generabel. Aber doch muss sie gedacht werden als theils actu, theils potentia seiend; actu, so fern sie ein Subject, ein Substrat ist, potentia, so fern sie auf die Vollkommenheiten (Formen) sich bezieht, zu welchen sie hingeordnet ist, und derentwegen sie da ist [4]). Wird sie nun als Potenz betrachtet, so ist sie als solche schlechterdings formlos; wird sie dagegen als Substrat gefasst, dann kann sie den Dimensionen in die Länge, Breite und Tiefe nicht entzogen sein; diese dreifache Ausdehnung muss vielmehr ihr Wesen bilden [5]). Diese erste Materie also muss als das letzte Subject alles Begehrens gedacht werden [6]), und liegt deshalb allen verschiedenen Substanzen, aus welchen die Welt besteht, zu Grunde. Die erste natürliche Substanz nun, welche aus der Ma-

---

1) Ib. l. 2. qu. 5. f. 33, a sq. — 2) Ib. l. 2. qu. 1. f. 26, a. Cum enim divinum quoddam sit et appetibile, ex necessitate erit etiam id, quod appetit.

3) Ib. l. c. — 4) Ib. l. 4. qu. 7. f. 97, a. Nos dicimus, primam materiam ultimum esse subjectum, in quod resolvuntur transmutabilia, quatenus transmutabilia sunt: neque componi amplius ex actu et potentia, esset enim generabilis: esse autem partim actu, partim potentia; actu quidem, quatenus subjectum quoddam est: potentia, quatenus respicit perfectiones, ad quas ordinatum est.

5) Ib. l. 4. qu. 7. f. 97, a sqq. Daemon. investig. peripat. c. 2. f. 147, a.

6) Ib. l. c. Haec enim est, quae secundum suam ipsius naturam appetit id, quod divinum est, bonum et appetibile.

terie gebildet ist, ist der Himmel. Dieser ist ewig, wie die Materie[1]), und hier befindet sich mithin die leztere blos in potentia ad ubi. In der sublunarischen Region dagegen, wo die Generation und Corruption vor sich geht, befindet sich jede Materie, die erste sowohl, als auch die letzte, in Potenz zur Substanz selbst, und diese letztere entsteht eben aus der Materie, indem die Form aus der Potenz der Materie educirt wird[2]). Die wirkende Ursache dieser Entstehung ist, wie wir schon gehört haben, nach Gott die Bewegung des Himmels; die Wärme aber, welche von der Bewegung des Himmels kommt, ist das Werkzeug, durch welches Alles hervorgebracht wird[3]). Aus ihr stammt nämlich der Lebensgeist, welcher Alles in der Natur durchdringt, und Allem, was in dieser sich vorfindet, Dasein und Leben verleiht[4]). Im regelmässigen Verlaufe ist zwar zu jeder Erzeugung die Vermittlung des Samens erforderlich; aber an und für sich kann Alles, was aus dem Samen entsteht, auch ohne den Samen durch die himmlische Wärme aus der Fäulniss der Materie hervorgebracht werden. Und in der That können die ursprünglichen Exemplare der einzelnen Arten generabler Wesen nur auf solche Weise entstanden sein[5]). Alle natürliche Lebensthätigkeit in der sublunarischen Region ist somit von oben herab bedingt; die Natur selbst verhält sich dazu nur receptiv; sie ist nicht ein Princip der Thätigkeit, sondern nur des Leidens[6]).

§. 57.

Diese vorbereitenden Grundsätze vorausgesetzt, ist es nun an der Zeit, näher auf das innere Verhältniss einzugehen, in welchem nach Cäsalpinus Gott zur Welt und die Welt zu Gott steht. Höchstes Princip alles Seins ist Gott, in so ferne er das erste Begehrenswerthe ist, und dieses erste Begehrenswerthe ist er wiederum dadurch, dass er absolute Form und absolute Intelligenz ist. Man kann daher nicht annehmen, dass Gott etwa die Welt durch eine gewisse Thätigkeit nach Aussen und nach gewissen Ideen seines Verstandes bilde; denn einerseits kommt ihm keine Willensthätigkeit nach Aussen zu, weil er nur speculative, nicht praktische Intelligenz ist, und andererseits lassen sich nach peripatetischen Grundsätzen auch keine Ideen in Gott annehmen, weil Gott nach peripatetischer Lehre nur sich selbst erkennt, und nicht eine Idee, sondern nur ein Sein,

---

1) Quaest. perip. l. 1. qu. 4. f. 10, a. — 2) Ib. l. 4. qu. 7. f. 97, b. Ex his colligimus, quamcunque materiam, seu primam, seu postremam, indeterminationem habere et potentiam ad substantiam aut reliqua praedicamenta: quaedam enim potentia est solum ad ubi, ut coelum: quaedam simpliciter ad sustantiam, et quae ad illam substantiam sequuntur, ut generabilia et corruptibilia.

3) Ib. l. 5. qu. 1. f. 109, b. — 4) Ib. l. c. vgl. Daem. invest. l. 2. l. 147, b sqq.
5) Quaest. perip. l. 5. qu. 1. f. 104, b sqq. — 6) Ib. l. 3. qu. 1. f. 49, a sq.

Princip eines Seins sein kann[1]). Verhält sich aber das also, dann kann Gott nicht als ein von Aussen an das Universum herantretender Beweger und Weltbildner gedacht werden, sondern er ist vielmehr zu denken als belebende und bewegende *Seele* des Universums. Als solche ist er Princip des Universums in seiner Einheit und Vielheit. Nicht schlechthin transcendent ist also Gott über der Welt, er ist derselben in gewissem Grade immanent, und zwar in analoger Weise, wie die Seele dem Leibe immanent ist. Nicht als ob deshalb die göttliche Substanz allen besondern Dingen des Universums als deren Seele immanent wäre: — Gott ist vielmehr blos die Seele des Universums, in so fern man dieses als Ganzes betrachtet, nicht aber ist er unmittelbar auch die (individuelle) Seele jedes einzelnen Theiles des Universums. Wie in dem lebenden Wesen die Seele nicht actu durch den ganzen Körper verbreitet ist, sondern ihren Sitz im Herzen hat, von welchem aus sie den ganzen Körper belebt: so hat auch die Seele des Universums ihren Sitz im Himmel, und von da aus bethätigt sie ihre belebende Kraft nach allen Richtungen des Universums hin[2]). Das Organ dieser belebenden Thätigkeit ist der durch die himmlische Wärme bedingte Lebensgeist, von welchem schon oben die Rede gewesen; und nur in so fern *dieser* alles durchdringt, und die Samen der Dinge aus der Materie zur Wirklichkeit educirt, kann man mit Recht mit Aristoteles sagen, dass Alles in der Welt voll Seele sei[3]). So ist das ganze Universum ein lebendes, beseeltes Wesen, belebt und beseelt durch die göttliche Substanz, durch die erste Intelligenz selbst, und nehmen somit alle Dinge Theil an der göttlichen Intelligenz, obgleich freilich diese Intelligenz nicht in allen Dingen actu, sondern vielmehr nur der Kraft nach ist[4]). Die ganze Natur ist von etwas Göttlichem, von etwas Unsterblichem durchwohnt, nämlich von der durch den Lebensgeist wirksamen Kraft der Urseele[5]), und gerade auf diesem Beseeltsein des Ganzen durch die Urseele beruht in höchster Instanz die Einheit des Universums[6]).

Hiemit hängt nun unmittelbar der andere Grundsatz zusammen, welcher in der Lehre des Cäsalpinus eine grosse Rolle spielt, nämlich dass das Beseeltsein eine wesentliche Bedingung des Substanzseins sei, und dass es somit ausser den lebendigen Wesen und ihren Theilen keine andern Substanzen gebe. Die Begriffe von „Substanz sein" und „lebendig sein" decken sich[7]). Alles ist ja wahrhaft das, was es ist, nur in Verbindung mit dem Ganzen, zu welchem es als zu seinem Zwecke hingeordnet ist, und dessen Sein und Leben es seinerseits mitbedingt. Die

1) Ib. l. 2. qu. 6. f. 34, b sqq. — 2) Ib. l. 1. qu. 7. f. 21, b. Daem. invest. c. 3. f. 148, a. — 3) Daem. invest. c. 3. f. 148, a. — 4) Ib. c. 5. f. 149, b.
5) Ib. c. 3. f. 149. a. vgl. Quaest. perip. l. 2. qu. 5. f. 33, b. — 6) Quaest. perip. l. 1. qu. 7. f. 21, b. — 7) Ib. l. 1. qu. 7. f. 21, a sqq. Praeter animata et animatorum partes nullas esse substantias.

Hand, wenn sie vom Leibe getrennt ist, ist nicht mehr Hand im eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur im äquivoken Sinne kann sie diesen Namen noch tragen. Nur dasjenige aber ist Substanz, was wahrhaft ist und den Zweck erfüllt, welchen es für das Ganze hat. Betrachten wir nun aber die natürlichen Dinge, so ist klar, dass die ganze Entwicklung in der Natur darauf hingerichtet ist, die lebendigen, beseelten Dinge hervorzubringen. Nur in so fern also die Elemente diesen Zweck erreichen, d. h. in eine solche Mischung eintreten, welche den beseelten Dingen eigen ist, erhalten sie in diesen den Charakter der Substanz. Bliebe man nun aber hiebei stehen, so würde daraus folgen, dass es in der That ausser den Pflanzen und Thieren keine eigentlichen Substanzen gebe. Allein es verbindet sich mit diesem besondern auch noch der allgemeine Gesichtspunkt. Wir haben nämlich gesehen, dass auch die ganze Welt als solche ein lebendes, beseeltes Wesen ist. In so fern nun alle Theile der Welt, alle besondern Elemente und Körper darauf hingerichtet sind, dieses Weltganze zu bilden und herzustellen, folglich auch an dem allgemeinen Leben Theil nehmen, sind sie auch in ihrem Geschiedensein von den belebten und beseelten Wesen der Natur als Substanzen zu betrachten. Aber freilich ausschliesslich nur deshalb und in so fern, weil und als sie an dem Einen Leben des Universums Theil haben, Theile dieses grossen lebendigen Wesens — des Universums — sind [1]).

Wir sehen, dass in diesen Lehrsätzen des Cäsalpinus das göttliche Leben schon in das Leben der Welt hereingezogen und so die pantheistische Bahn betreten wird. Aber wir werden den Cäsalpinus in dieser Richtung noch weiter gehen sehen. Zunächst muss uns hier die Art und Weise auffallend sein, in welcher er die Einheit der göttlichen Intelligenz mit der Vielheit jener getrennten Intelligenzen, welche Aristoteles als Beweger der Himmelskörper jener zur Seite stellt, zu vereinbaren sucht. — Der Begriff der getrennten Substanz, sagt er, bringt es mit sich, dass dieselbe nur Eine sein könne. Denn alle Vielheit ist durch die Materie bedingt. Was ohne Materie ist, das ist ohne Quantität, und wo keine Quantität, da auch keine Vielheit. In dieser ihrer Einheit kommt ferner der getrennten Substanz zugleich absolute Einfachheit zu. Denn was ohne Materie ist, das schliesst wie alle Vielheit, so auch alle Zusammensetzung aus; es ist, wie absolut Eins, so auch absolut einfach [2]). Das gilt jedoch von der getrennten Substanz nur in so fern, als sie in ihrem Ansichsein gedacht wird. Betrachten wir sie dagegen in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Dingen, so kann allerdings eine gewisse Vielheit in derselben angenommen werden, und zwar in zweifacher Richtung. Einmal in so fern wir derselben von verschiedenen Standpunkten der Erkenntniss

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 2. qu. 2. f. 28, a sq.

aus verschiedene Namen beilegen müssen, indem wir sie als höchstes Princip, als ersten Beweger, als höchsten Endzweck, als unbewegliches, als höchstes Sein u. s. w. zu bezeichnen haben[1]). Dann aber auch in so fern, als sie in einer verschiedenfachen Beziehung zu den besondern Dingen steht. Die besondern Dinge haben nämlich ihr besonderes Sein dadurch, dass sie in bestimmter Weise an der ersten Substanz participiren; ihre Verschiedenheit von einander ist daher bedingt durch die Verschiedenheit jener Participation und ihre grössere oder geringere Vollkommenheit durch die grössere oder geringere Vollkommenheit derselben. So hat also die getrennte Substanz zu den verschiedenen Dingen auch ein verschiedenes Verhältniss, je nachdem ihr Sein in verschiedener Weise participirt wird. Damit ist aber wiederum eine gewisse Pluralität in derselben gegeben, verschieden von der oben erwähnten Pluralität der Prädication. Sie ist nämlich vielfach und verschieden je nach der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge, welche an derselben participiren[2]).

Denken wir nun die getrennte Substanz nicht als Sein, sondern als Intelligenz, so werden hiefür die gleichen Principien massgebend sein müssen, wie wir sie so eben entwickelt haben. Es ist unmöglich, dass es mehrere von einander substantiell verschiedene reine Intelligenzen gebe. Es kann nur Eine geben. Denn nimmt man eine Mehrheit von solchen Intelligenzen an, dann muss entweder die eine die andere erkennen oder nicht. Will man ersteres festhalten, dann ist für's erste zu bedenken, dass die reine Intelligenz, wie bereits gezeigt worden, nur sich selbst erkennt, und ihre Selbstkenntniss identisch ist mit ihrer Substanz. Für's zweite würden die Intelligenzen sich gegenseitig erkennen, dann müssten sie sich in dieser Richtung in Potenz befinden zum Erkennen, während doch die reine Intelligenz als solche wesentlich Act ist. Erkennen sie sich dagegen gegenseitig nicht, dann sind sie ohne Zusammenhang miteinander, und wir hätten als Erstes eine Vielheit, was nicht denkbar ist[3]). Gibt es aber nur Eine reine Intelligenz, so ist Alles, was nur immer sonst Intelligenz heisst, in derselben eingeschlossen, mit derselben der Sache nach identisch. Sie ist die Gesammtintelligenz. Indem sie sich selbst denkt, ist sie zugleich alles Denken, und alles besondere Denken ist in diesem Alldenken eingeschlossen[4]).

Aber auch hier muss in dieser Einheit zugleich wieder eine Vielheit gedacht werden. Das Göttliche kann nämlich von den Dingen participirt werden, nicht blos in so fern es Sein, sondern auch in so fern es

1) Ib. l. c. f. 29, a. — 2) Ib. l. c. f. 28, b sq. — 3) Ib. l. 2. qu. 6. f. 34, a sq.

4) Ib. l. c. f. 35, b. Sic existimandum est, intellectum divinum, cum actus perfectissimus sit, ab omni contrarietate sejunctus, seipsum intelligendo, caeterorum actuum ab ipso discedentium intellectionem continere, et quodammodo omnia intelligere... quia sui ipsius intellectio est omnium intellectio, ut albi omnium colorum.

Intelligenz ist; und auch in letzterer Beziehung kann die Participation wieder eine vielfache und verschiedene sein, wie wir solches in ersterer Beziehung gefunden haben. So ist die göttliche Intelligenz in dieser Richtung ungeachtet ihrer Einheit und Einfachheit doch zugleich wieder vielfach und verschieden.

Diejenigen Wesen nun, welche auf erster Linie an der göttlichen Substanz participiren, nicht blos so fern sie Sein, sondern auch in so fern sie Intelligenz ist, sind die Himmelskörper. Denn die Himmelskörper sind wesentlich bewegend, und die Bewegung geht ja, wie wir wissen, von der göttlichen Substanz aus, so fern sie Intelligenz ist [1]). Jeder Himmelskörper ist also mit einer Intelligenz, welche er aus der allgemeinen Intelligenz participirt, zusammenzudenken, und da die Himmelskörper ewig sind und ewig bewegen, so muss diese Intelligenz als eine getrennte gefasst werden. Daher kommt es, dass Aristoteles jedem Himmelskörper eine eigene getrennte Intelligenz als bewegendes Princip zutheilt. Aber weil eine Mehrheit von Intelligenzen doch nicht möglich ist, so dürfen diese Intelligenzen nicht als für sich seiende Substanzen gefasst werden, sondern sie reduciren sich sämmtlich auf die erste Intelligenz, und sind in dieser wie Theile im Ganzen, wie die geringere Zahl in der grössern, wie die Enden der Linien im Centrum, u. s. w. enthalten [2]). Desungeachtet aber muss ihnen auch ein Sichselbstdenken in ihrer Besonderheit zugeschrieben werden. Denn wie unter der Voraussetzung, dass die Seele thätig ist, auch alle Organe die ihnen eigenthümliche, nicht eine fremde Thätigkeit entwickeln, so denken auch, wenn die göttliche Intelligenz sich denkt, die Theile oder Momente derselben nur sich selbst, nicht Etwas, was nicht sie selbst ist [3]). Auf diese Weise also vervielfältigt sich die

1) Ib. l. 2. qu. 2. f. 29, a.

2) Ib. l. 2. qu. 6. f. 36, a. Ratione autem moventium orbes coelestes, quemadmodum Aristoteles multitudinem substantiarum immobilium constituit, sic intelligentiarum multitudo ponenda videtur. Considerata enim quatenus movet totum coelum, una intelligentia est: unum enim est totum coelum: quatenus autem partes movet, tot erunt intelligentiae, quot partes. Simile igitur esset ac si animam sentientem multas habere partes censeremus, quia multis instrumentis vim sentiendi tribuit, cum tamen per se una et indivisibilis sit in corde sedens. Hoc autem modo intelligentias multas esse non repugnat unitati et simplicitati intelligentiae. Ut enim eadem anima sentiens in oculo visus appellatur, in aure autem auditus: sic eadem intelligentia, quatenus quidem Lunam movet, Lunae adscribitur, quatenus autem Saturnum, Saturno, et de caeteris eodem modo... Hujusmodi autem intelligentiae in una includuntur quemadmodum partes in toto, aut numerus minor in majori, aut ut in quadrangulo triangulum, aut melius ut id quod est secundum quid, in eo quod simpliciter dicitur, et ut linearum fines in centro.

3) Ib. l. c. Quemadmodum anima vigente, omnia instrumenta agunt opus proprium, non alienum, sic intelligentia seipsam intelligente, singulae partes (si partes appellare fas est), se ipsas intelligunt solum.

eine allgemeine Intelligenz in der höhern Region des Himmels in eine Vielheit von getrennten Sonderintelligenzen, je nach der Vielheit der Himmelskörper, ohne doch ihre substantielle Einheit zu verlieren. — Auf solche Weise glaubt Cäsalpinus die aristotelische Lehre von der Vielheit der getrennten Intelligenzen erklären zu müssen. Man kann gewiss nicht verkennen, dass in dieser wesenhaften Identificirung der Sonderintelligenzen mit der göttlichen Intelligenz das pantheistische Element noch entschiedener hervortritt, als in der Annahme, dass Gott die Seele der Welt sei.

Aber nicht blos die Himmelskörper, sondern auch die sublunarischen Wesen participiren an der göttlichen Intelligenz, weil sie ja gleichfalls nach Gott als dem höchsten Begehrenswerthen streben. Doch ist diese Participation nicht überall die Gleiche. In den übrigen Wesen ausser dem Menschen ist die göttliche Intelligenz blos der Kraft nach; dagegen im Menschen ist sie auch der Wirklichkeit nach [1]). — Diess führt uns auf die psychologischen Lehrsätze Cäsalpins.

§. 58.

Die menschliche Seele ist als wesentliche Form des Leibes nur Eine und schliesst in sich sowohl das intellective, als auch das sensitive und vegetative Moment ein, so zwar, dass das höhere immer das niedere der Kraft nach in sich enthält [2]). Sie ist nicht ganz im ganzen und ganz in den einzelnen Theilen des Leibes, sondern sie hat ihren Sitz blos im Herzen, von welchem aus sie ihre belebende Wirksamkeit auf alle Organe des Körpers ausübt, woraus folgt, dass die übrigen Theile des Leibes nur deshalb Leben haben, weil sie dem Herzen angeboren sind, gerade so, wie die weltlichen Dinge blos in so fern Leben haben und Substanzen sind, als sie dem Himmel, und in ihm der allgemeinen Weltseele angeboren sind [3]). Das Organ der belebenden Thätigkeit der Seele ist der Lebensgeist [4]), welcher, wie wir bereits wissen, zwar durch alle Theile des Universums zertheilt ist, aber im Menschen in höchster Feinheit und Agilität sich vorfindet, so zwar, dass er in ihm am meisten zur Aehnlichkeit mit der materia coelestis sich erhebt [5]). In den übrigen beseelten Dingen ist Dasein und Leben der Seele nothwendig an diesen Lebensgeist gebunden, so dass, wenn er erlischt, auch die Seele zu sein aufhört. Im Menschen würde an und für sich das Gleiche stattfinden müssen, wenn nicht noch etwas Höheres in dessen Seele wäre, was deren Unsterblichkeit bedingt [6]).

---

1) Daem. investig. c. 5. f. 149, b. Quaest. perip. l. 2. qu. 8. l. 43, a.
2) Quaest. perip. l. 2. qu. 8. f. 44, a. l. 5. qu. 3. f. 115, a sq. — 3) Ib. l. 5. qu. 3. f. 115, b. qu. 7. f. 133, b sqq. — 4) Ib. l. 5. qu. 3. f. 115, b.
5) Daem. invest. c. 2. f. 147, a sqq. — 6) Ib. c. 3. f. 148, b.

Es ist nämlich in der menschlichen Seele ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich das irdische und das göttliche Moment. Diess sind die zwei wesentlichen Bestandtheile der Seele. Das Göttliche in ihr ist die Intelligenz (mens)[1]. Betrachten wir nun diese Intelligenz näher, so ergibt sich aus dem Wesen derselben zunächst dieses, dass sie nicht Eins ist in allen Menschen, sondern dass sie sich vervielfältigt nach der Vielheit der individuellen Menschen. Denn die menschliche Intelligenz ist nicht wesentlich Act, sondern sie verhält sich zur wirklichen Erkenntniss als Potenz, sowie sie auch nicht immer wissend ist, sondern aus der Potenz des Wissens in den Act des Wissens übergeht. Wäre sie aber Eins in allen Menschen, so könnte sie unmöglich je in statu potentiae sein, oder als Potenz sich verhalten in irgend einer Beziehung; sie muss daher vielfach sein je nach der Vielheit der Menschen. Jeder Mensch hat seine eigene Intelligenz[2].

Diese Intelligenz nun ist als solche keine körperliche Kraft, d. h. das Denken ist nicht wesentlich an ein leibliches Organ gebunden, sondern vollzieht sich ohne ein solches[3]. Desungeachtet aber darf man daraus nicht schliessen, dass etwa die Intelligenz etwas sei, was ohne Wesenszusammenhang mit dem Leibe stünde. Sie ist vielmehr, eben weil sie Potenz ist, untrennbar von einem Subjecte, in welchem sie sich findet. Dieses Subject ist nun zwar zunächst die Seele, aber da die Seele selbst wiederum untrennbar vom Leibe ist[4], so kann man ebenso gut auch sagen, dass die Intelligenz zu ihrem Subjecte, von welchem sie untrennbar ist, den Leib habe[5]. Obgleich also die Intelligenz eine Potenz ist, die ohne Materie thätig ist, so ist sie doch nicht getrennt von der Materie; diese ist vielmehr das Subject, welchem sie inexistirt[6]; und wenn es heisst, dass die Intelligenz sich vervielfältige nach der Vielheit der Menschen, so ist dieses zunächst zu beziehen auf das Subject, dessen Potenz sie ist[7].

---

1) Ib. c. 2. f. 146, b. — 2) Quaest. perip. l. 2. qu. 7. f. 36, b sq.
3) Ib. l. c. f. 39, a. — 4) Ib. l. 2. qu. 1. f. 27, a. — 5) Ib. l. 2. qu. 7. f. 37, b.

6) Ib. l. c. Cum autem impossibile sit, potentiam aliquam esse sine subjecto, impossibile etiam est, intellectum hujusmodi sejunctum esse ab omni materia. Quod igitur immixtus dicitur a corpore, non significat a corpore separatum esse, sed ejus esse non esse in corpore esse; non enim corpore utitur dum operatur, licet inseparabilis sit a corpore. Neque dicere possumus, subjectum hujus potentiae substantiam aliquam esse sine materia: omnis enim potentia ratione materiae dicitur; actus enim a materia separatus non aliquando quidem agit, aliquando autem non, sed semper similiter se habet: quod autem potentia est, praecedere oportet actum in uno, ideo non semper agit. Si igitur esse intellectus humani est potentia, necesse est in materia esse, haec enim est causa mutationis, ut aliquando in actu quippiam sit, aliquando non.

7) Ib. l. c. Cum ergo dicimus, intelligentiam humanam multiplicari secundum hominum multitudinem, intelligimus ratione subjecti, cujus potentia est.

Aber wie verhalten sich nun diese menschlichen Intelligenzen zur göttlichen? Die Antwort hierauf wird nach dem Vorausgehenden nicht schwer sein. Es gibt nun einmal in der Wirklichkeit keine andere Intelligenz als die göttliche. Folglich können auch die menschlichen Intelligenzen, wie die der Gestirne, nur auf einer Participation an der göttlichen Intelligenz beruhen [1]). Sie sind also nach den gleichen Grundsätzen zu beurtheilen, wie die Intelligenzen der Gestirne; nur dass hier die Participation eine ewige ist, weil die participirenden Himmelskörper ewig sind, während bei dem Menschen die Participation in der Zeit beginnt und wieder aufhört, weil der Mensch selbst als Substrat dieser Participation generabel und corruptibel ist [2]). An und für sich genommen, und ohne Rücksicht auf die Materie, sind also alle menschlichen Intelligenzen Eins; die Eine immaterielle göttliche Substanz schliesst sie alle in ununterschiedener Einheit der Potenz nach in sich; successiv aber vervielfältigt sich diese Eine Substanz in den einzelnen Menschen, so fern sie von diesen in stetigem Fortgange individuell participirt wird [3]).

Hieraus sieht man denn nun leicht, dass im Menschen nicht blos eine Participation an der göttlichen Intelligenz der Kraft nach gegeben ist, wie in den untergeordneten Dingen, sondern dass in ihm auch die res participata, die Intelligenz selbst ist [4]). Und gerade darauf beruht der Vorzug des Menschen vor den übrigen Dingen. Die Participation an der göttlichen Intelligenz bleibt bei ihm nicht auf die blosse Participation derselben der Kraft nach beschränkt, sondern sie ist auch eine Participation an der göttlichen Intelligenz der Wirklichkeit nach, weil auch die res participata in ihm ist [5]). Und damit ist denn zugleich auch der Unterschied zwischen dem thätigen und möglichen Verstande gegeben.

---

1) Ib. l. 2. qu. 8. f. 45, a.

2) Ib. l. 2. qu. 8. f. 45, a. Quomodo igitur ipse homo (vere homo, i. e. mens ipsa participata) differat a Deo? et quomodo multi numero sint homines? An, quemadmodum de multitudine moventium orbes coelestes diximus, similiter hic dicendum? Unum enim simpliciter est ipsa prima substantia, unde omnibus pendet esse, et hic est ipse Deus optimus maximus. Quatenus autem a pluribus participatur, multitudinem assumit, et hic quidem Saturnus dicitur, hic vero Jupiter, hic vero homo. Differunt autem coelestium intelligentiae ab hominis anima, quod ibi quidem participatio aeterna est, ut participatum; corpus enim coeleste ingenitum est et incorruptibile, ideo appetentia aeterna et motus aeternus. In homine autem pereunt participationes, quia materia ejus generabilis est et corruptibilis.

3) Ib. l. c. f. 45, b. An similiter hic accidit, ut in continuo? Unum enim est ipsum continuum, divisibile autem in semper divisibilia: non tamen simul unquam divisum est secundum omnia, sed successive dividitur. Sic substantia immaterialis potentia quidem continet animarum multitudinem, successive autem multiplicatur pro numero hominum.

4) Ib. l. 2. qu. 8. f. 48, a. f. 45, a. — 5) Daem. invest. c. 5. f. 149, b.

Der mögliche Verstand ist die Participation an der göttlichen Intelligenz der Kraft nach, der thätige Verstand dagegen ist die res ipsa participata. Letzterer ist also das eigentlich Göttliche im Menschen [1]). Erst dadurch ist der Mensch in den Stand gesetzt, auch jene Thätigkeiten auszuüben, welche an sich Operationes conjuncti sind, wie lieben, hassen, ratiociniren u. dgl.; denn diese eignen dem Conjunctum nur vermöge der Theilnahme an der Intelligenz [2]). Da aber die Intelligenz im Menschen zugleich auch einem gewissen Leiden unterworfen ist, indem die intellective Thätigkeit vielfach behindert wird durch die Thätigkeiten und leidenden Stimmungen der untergeordneten Kräfte [3]): so nimmt die Intelligenz, von diesem Standpunkt aus betrachtet, im Menschen gewissermassen eine mittlere Stellung ein zwischen den rein abstracten und den materiellen Substanzen [4]).

Auf diesen Grundsätzen beruht denn nun die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen. Das Göttliche im Menschen, der eigentliche Geist (mens), muss nothwendig unsterblich sein. Hier findet sich ja eine Thätigkeit, das Denken, welches nicht an den Körper gebunden ist, welches also auch mit dem Körper nicht untergehen kann [5]). — Aber was ist das für eine Unsterblichkeit? Ist sie ein Zurückgehen der besondern Intelligenz des Menschen in die allgemeine? Man sollte es glauben, da nach Cäsalpinus die Individualität der Intelligenz bedingt ist durch den Körper, und sonach die Intelligenz als individuelle untrennbar ist vom Körper. Und doch ist es nicht so. Die menschliche Intelligenz behält vielmehr nach Cäsalpinus auch nach dem Tode des Leibes ihre Individualität noch bei. Es ist nämlich zur Fortdauer ihrer Individualität nicht nothwendig, dass sie *stets* mit dem Körper vereinigt bleibe; es genügt vielmehr, dass sie einmal mit demselben vereinigt gewesen sei; dass sie auch nach dem Tode des Leibes von Gott distinct bleibe, dazu reicht es hin, dass sie mit der allgemeinen Materie verbunden bleibe [6]). Damit scheint dem Cäsalpinus die indi-

1) Quaest. perip. l. 2. qu. 8. f. 45, a. — 2) Daem. invest. c. 2. f. 146, b.
3) Ib. c. 6. f. 151, a. — 4) Ib. c. 6. f. 150, b. — 5) Quaest. perip. l. 2. qu. 8. f. 40, a sqq.

6) Daem. invest. c. 3. f. 148, b. Mortalium autem animae inseparabiles sunt a calore, qui cum exstinguitur, mors contingit. Tantum in iis, in quibus divina pars comprehenditur, ut sunt homines, exstincto calore remanet in materia prima intelligentia aeterna eadem numero. Nec quaerendum est, utrum illa pars materiae, cui assistebat vivente homine, etiam post mortem comitetur intelligentiam: non enim est necesse, cum ad intellectionem non egeat hujusmodi corpore, sed satis est ad distinctionem numeralem, aliquando huic adhaesisse: nunc autem universi materia communis satisfacit, ut sit distincta a prima intelligentia, quae secundum se nullum corpus respicit... f. 149, a. Idcirco solum exstincto calore et abjuncta intelligentia ab omni opere corporeo, in se ipsam vergit, ut caeterae intelligentiae abstractae: est autem et tunc in ipsa materia prima non quatenus affecta corporeis qualitatibus, sed ut corpus tantum immortale.

viduelle Unsterblichkeit gesichert; sie erstreckt sich aber, wie wir sehen, nur auf die Intelligenz, nicht auf die übrigen Theile der Seele und auch dort wird die Unsterblichkeit nicht dem möglichen, sondern nur dem thätigen Verstande zugeschrieben [1]).

Was endlich die Bestimmung des Menschen betrifft, so ist diese die Glückseligkeit. Es gibt aber eine doppelte Glückseligkeit, eine menschliche und eine göttliche. Die erstere besteht in der Tugend und der derselben entsprechenden Wirksamkeit; die letztere dagegen in der speculativen Erkenntniss [2]). Unter letzterer ist jedoch nicht die Erkenntniss der weltlichen Dinge und ihrer Ursachen zu verstehen; denn diese ist mit grosser Mühe und Anstrengung verbunden und übersteigt, so fern sie sich auf alles Erkennbare beziehen soll, die Kräfte des Menschen. Wir können also darunter nur jene speculative Erkenntniss verstehen, welche sich auf die getrennten Substanzen, auf das Ewige bezieht [3]). Diese Erkenntniss ist aber wesentlich dadurch bedingt, dass der menschliche Verstand sich selbst erkennt; denn in ihm selbst ist ja das Ewige, da er an diesem der Wirklichkeit nach participirt. Deshalb muss der Mensch dahin streben, von jenen Thätigkeiten, welche ihm als Menschen eigenthümlich sind (de operationibus conjuncti) zum Denken seiner selbst überzugehen, um die wahre göttliche Glückseligkeit zu erlangen [4]). Diess ist aber keine leichte Arbeit, weil das reine Denken vielfach behindert wird durch die auf das Sinnliche gerichteten Bedürfnisse des Lebens, sowie durch die Leidenschaften und Begierden des niedern Seins des Menschen. Daher sind die sittlichen Tugenden zur wahren Glückseligkeit nothwendig, weil diese die Leidenschaften und Begierden des Menschen mässigen und so vielfach die Hindernisse beseitigen, welche dem reinen Denken im Wege stehen [5]). Ebenso können die speculativen Wissenschaften zu diesem Ziele förderlich sein, weil sie die Denkkraft des Menschen üben und erhöhen, undseinen Blick für das Ewige schärfen [6]). Vollständig aber kann die menschliche Intelligenz dieses Ziel erst dann erreichen, wenn sie sich ganz von den rein menschlichen Thätigkeiten losgemacht hat, und in den Stand des reinen Fürsichseins eingetreten ist [7]). Und diess kann erst nach dem Tode stattfinden. Da geht das Denken ganz in sich selbst ein, und indem es sich selbst denkt, gelangt es hierin zur ewigen Schauung des Ewigen und Göttlichen, welches in ihm ist [8]). Die höchste und wahrhafte Glückseligkeit ist also erst nach dem Tode zu gewärtigen [9]).

---

1) Quaest. perip. l. 2. qu. 8. f. 45, a. qu. 9. f. 47, b. — 2) Ib. l. 2. qu. 9. f. 46, a. — 3) Ib. l. c. f. 46, a sqq. — 4) Ib. l. c. f. 47, b. f. 48, a sqq.

5) Ib. l. c. f. 48, a. — 6) Ib. l. c. f. 48, a. — 7) Ib. l. c. f. 48, a sq.

8) Ib. l. c. f. 48, b. In hac autem intellectione, quae est sui ipsius, transitus continetur in intellectionem aeternam, quae est felicitas. In intellectione enim sui includitur intellectio intellectus agentis, cujus ipse est participatio.

9) Ib. l. c. f. 48, b.

Es braucht wohl nicht erst nachgewiesen zu werden, dass auch in diesem Gebiete der Psychologie die pantheistische Anschauung ihre Rolle spielt. Das höhere geistige Leben des Menschen ist ebenso in das göttliche Leben hinein verschlungen, wie das Leben der Welt überhaupt, und zwar findet dieses dort in noch höherem Grade statt, denn hier. Cäsalpinus bleibt überall seinen Grundprincipien treu, so geschraubt und gezwungen auch manchmal deren Durchführung im Einzelnen erscheint. Consequentes Denken lässt sich ihm nicht absprechen. Ob seine Lehre die reine Lehre des Aristoteles sei, wie er uns versichert, wollen wir hier nicht untersuchen. Man sieht aber, wie Verschiedene Verschiedenes in Aristoteles zu finden glaubten, der Eine den Deismus und Naturalismus, der Andere den Pantheismus. Gewiss haben die Scholastiker, indem sie in ihrer philosophischen Forschung der Leuchte des christlichen Glaubens folgten, von Aristoteles einen bessern Gebrauch gemacht, als die sogenannten reinen Aristoteliker dieser Periode. Letztere haben mit ihren aristotelischen Untersuchungen nur so viel bewiesen, dass die aristotelische Philosophie nicht an und für sich schon christlich ist, sondern dass sie von den Scholastikern erst christianisirt wurde. Und indem sie vom christianisirten zum „reinen" Aristotelismus zurückgingen, haben sie, wie aus dem Bisherigen zur Genüge ersichtlich ist, redlich das ihrige gethan, um die Philosophie auf der Grundlage des Aristoteles wieder zu entchristlichen.

4. Jacob Zabarella und Cäsar Cremoninus.

§. 59.

Zu derselben Zeit, in welcher Cäsalpinus zu Pisa und Rom lehrte, trug *Jacob Zabarella*, welcher 1532 aus einem ausgezeichneten italienischen Geschlechte zu Padua geboren ward, die aristotelische Philosophie zu Padua vor, mit grossem Ruhme und in ähnlichem Geiste. Er galt für den ersten Logiker seiner Zeit; nicht minder aber beschäftigte ihn die Physik des Aristoteles, sowie auch die Astrologie († 1589). Er gab zu, dass er viele Lehren, welche mit dem Christenthume nicht übereinstimmten, in der Physik des Aristoteles finde; aber, wie Cäsalpinus, so wollte auch er dennoch nicht von denselben abgehen, aus dem Grunde, weil er nur die Lehre des Aristoteles erklären wolle, ohne Rücksicht auf das Verhältniss, in welchem dieselbe zum Christenthum stehe [1]). Von Cäsalpinus unterscheidet er sich aber dadurch, dass er nicht, wie dieser, die vorausgehenden Commentatoren des Aristoteles ganz unberücksichtigt lässt, um letztern rein aus sich

1) Cf. De inventione aeterni motoris, c. 1. De prim. rer. mat. l 3. c. 2. p. 183. Ich citire folgende Werke Zabarella's: J. Zabarellae: De rebus naturalibus, ll. 30. Francof. 1607. und Opp. logica, Francof. 1608.

zu erklären; vielmehr nimmt er überall Rücksicht auf die Erklärungen dieser Commentatoren, theils um sich ihnen anzuschliessen, theils um sie zu widerlegen.

Zabarella unterscheidet eine doppelte Ordnung unserer Erkenntniss, die natürliche und die willkürliche; die erstere ist begründet in der Natur unsers Geistes, unsers Erkenntnissvermögens selbst; die letztere dagegen baut sich auf die erstere erst auf, und die Bestimmung ihrer Regeln hängt nicht mehr von der Natur des Erkennens, sondern von dem Gutdünken des Erkennenden ab. Die natürliche Ordnung der Erkenntniss bewegt sich im Bereiche der confusen, die der willkürlichen im Bereiche der distincten Erkenntniss, und weil eben die distincte durch die confuse Erkenntniss bedingt ist, so muss das gleiche Verhältniss auch zwischen den beiden Ordnungen stattfinden [1]).

Was nun zuerst die natürliche Ordnung des Erkennens betrifft, so erkennt der Verstand nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Einzelne [2]), und zwar erkennt er das Einzelne früher als das Allgemeine; die Erkenntniss des Allgemeinen ist erst durch die des Einzelnen bedingt [3]). Handelt es sich aber um die Frage, was denn der Verstand *nach* dem Einzelnen früher erkenne, das Allgemeinere oder das minder Allgemeine, so erwiedert darauf Zabarella, dass, wenn es sich um die allererste actuelle Erkenntniss des Allgemeinen handle, das Allgemeinste das Erste in der Erkenntniss sei, und erst von diesem aus zum minder Allgemeinen fortgegangen werde [4]). Handle es sich dagegen blos um die habituelle Erkenntniss, dann sei umgekehrt das minder Allgemeine das erst-Erkannte. Haben wir nämlich schon eine habituelle Vorstellung, z. B. von einem Menschen, dann erkennen wir, wenn wir actu einen Menschen vor uns haben, zuerst den Menschen als Menschen, und dann erst erkennen wir ihn als animal, als Körper, u. dgl. [5]).

Die arbiträre oder willkürliche Ordnung der Erkenntniss hat es, wie schon gesagt, mit der distincten Erkenntniss zu thun, welche auf die verworrene folgt. Hier haben wir aber zwischen zweierlei Gedanken zu unterscheiden, zwischen den ersten und zweiten. Die ersten Gedanken sind jene, welche unmittelbar die Gegenstände selbst ausdrücken und benennen, welche wir auffassen. Die zweiten Gedanken dagegen sind jene, in welchen wir jene ersten Gedanken selbst wiederum denken und ausdrücken [6]). Mit den ersterwähnten

---

1) De ordine intelligendi, c. 1. — 2) Ib. c. 3. — 3) Ib. c. 5.

4) Ib. c. 12. Primum cognitione actuali originali confusa est maxime universale.

5) Ib. c. 13. p. 1069.

6) De natur. logicae, l. 1. c. 3. Sunt autem primae notiones nomina statim res significantia per medios animi conceptus, ut animal et homo, seu conceptus ipsi, quorum haec nomina signa sunt: secundae vero sunt alia nomina, his nomi-



Gedanken nun hat es die Philosophie zu thun, mit den letztern dagegen die Logik [1]). Daraus folgt, dass die Logik keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist. Denn die Wissenschaft bezieht sich ihrem Begriffe gemäss stets auf Nothwendiges, nicht auf Contingentes; jene zweiten Gedanken aber sind *unser* Werk, und ihre Wirklichkeit hängt von unserer Willkür ab; sie sind also Nichts nothwendiges, sondern Etwas blos contingentes, und können folglich nicht Object der Wissenschaft sein [2]). Diess gilt von der Logik, so fern sie als *reine* Logik (logica docens) aufgefasst wird. In einer andern Beziehung aber kann die Logik dennoch als eine Wissenschaft gelten, nämlich so fern sie angewandte Logik ist. Indem nämlich die Logik auf die Entwicklung einer Wissenschaft angewendet wird, wird sie selbst zu jener Wissenschaft, auf welche sie angewendet wird; denn was ist denn z. B. die Naturphilosophie anders, als die auf die natürlichen Dinge angewendete Logik? Die praktische Ausübung der Logik ist die Philosophie selbst, und darum kann in dieser Richtung der Logik der Charakter der Wissenschaft nicht abgesprochen werden [3]). Als reine Logik dagegen ist die Logik nur ein Werkzeug der Wissenschaft, eine disciplina instrumentalis, oder subjectiv genommen ein habitus instrumentalis, in ähnlicher Weise wie die Grammatik, deren Fortsetzung und Ergänzung sie ist [4]). Sie behandelt zuerst die einfache Perception (simplex apprehensio), dann die Verbindung und Trennung der Perceptionen im Urtheil, und endlich den Schluss (ratiocinationem) [5]). Wenn Aristoteles in seiner Logik zuerst die Categorien behandelt, welche eigentlich in die Metaphysik gehören, so liegt der Grund hiefür darin, dass man von den zweiten Gedanken nicht sprechen kann, ohne zuerst wenigstens einige Kenntniss von den ersten Gedanken, d. i. von den Objecten zu haben, welche in den ersten Gedanken erfasst und ausgedrückt werden. Die Categorienlehre in der Logik ist mithin nur eine Art Grundlegung zur Ermöglichung der eigentlichen Logik [6]). Die Logik bietet aller Wissenschaft die rechte *Methode* dar, nach welcher sie sich richten muss in ihren Untersuchungen, um das Wahre zu erkennen. Dabei ist aber von der Methode im eigentlichen Sinne die „*Ordnung*" zu unterscheiden, welche letztere subjectiv in der Geschicklichkeit besteht, die Theile jeglicher Disciplin derart zu disponiren, dass dieselbe so gut und leicht

---

nibus imposita, ut genus, species, nomen, verbum, propositio, syllogismus et alia hujusmodi, sive conceptus ipsi, qui per haec nomina significantur. c. 10.

1) Ib. l. 1. c. 3. — 2) Ib. l. 1. c. 3. pag. 7. — 3) Ib. l. 1. c. 5.

4) Ib. l. 1. c. 10. Daher folgende Definiton der Logik: (l. 1. c. 20.) Logica est habitus intellectualis instrumentalis, seu disciplina instrumentalis a Philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit, et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur.

5) Ib. l. 1. c. 3. p. 7. — 6) Ib. l. 2. c. 4.

als möglich erlernt werden kann [1]); während dagegen die Methode lehrt, wie man von dem einen zu dem andern fortzuschreiten habe, um aus dem Bekannten das annoch Unbekannte zu erkennen [2]).

Gehen wir von den logischen Untersuchungen Zabarella's auf seine Naturphilosophie über, so ist ihm das Subject (Object) dieser Wissenschaft der Körper im Allgemeinen, so fern er natürlicher Körper ist, d. h. so fern er in sich eine Natur als Princip der Bewegung hat [3]). Weiter als dieses Körperliche reicht deren Gebiet nicht. Sie ist nicht praktische, sondern contemplative Wissenschaft, und ihr Zweck besteht darin, die Principien der natürlichen Körper und deren Accidentien aus ihren Ursachen zu erkennen [4]). Hienach ist das erste, was dabei zur Sprache kommen muss, die Materie, als die Grundlage alles Körperlichen. Wir haben aber die Materie unter einem doppelten Begriffe zu denken, nämlich in so fern sie selbst ein seiendes (ens) ist, und dann in so fern sie das Princip anderer Dinge ist. In der erstern Fassung stellt sich uns die Materie dar als entblösst von allen Formen; aber die Quantität und die Dimension können wir doch nicht von derselben hinweg denken [5]). Vielmehr müssen wir sie denken als ein ausgedehntes Wesen, nur dass sie ohne *bestimmte* Ausdehnung ist, wodurch sie sich eben vom Körper unterscheidet. Diese unbestimmte Ausdehnung bildet ihr Wesen [6]). Fasst man daher die Entität auf als Wesenheit, so hat die Materie eine eigene Entität, verschieden von der Entität der Form [7]), und sie ist nach dieser ihrer Entität zu fassen als ein körperliches Sein, das unter die Categorie der Substanz fällt [8]). Wenn wir dagegen die Materie fassen als Princip der Dinge, welche aus ihr entstehen und bestehen, dann ist ihr in dieser Richtung ein Doppeltes eigen, die Privation und die Potenz; die Privation, so fern sie als Materie die bestimmte Form nicht hat, die sie haben könnte und sollte; die Potenz, so fern in ihr die Möglichkeit und die Fähigkeit liegt, jene Form anzunehmen und durch selbe bestimmt zu werden [9]). Privation und Potenz sind mithin im Grunde ein und dasselbe, nur dass die erstere dasjenige negativ ausdrückt, was die letztere positiv [10]). Die Privation setzt immer in der Materie schon eine bestimmte Form voraus, weil nur eine bestimmte Form die Privation einer andern Form involviren kann [11]). Und daraus folgt, dass die Privation nicht zum Wesen der Materie gehört, nicht de essentia materiae ist, sondern derselben nur per accidens zukommt [12]).

Aus Form und Materie nun besteht jedes körperliche Wesen. Aber welches von beiden ist das individuirende Princip der materiellen Sub-

1) De methodis, l. 1. c. 11. — 2) Ib. l. 1. c. 3. l. 3. c. 1. — 3) De natural. scientiae constitutione, c. 2. — 4) Ib. c. 6. — 5) De prim. rer. mat. l. 1. c. 6.
6) Ib. l. 2. c. 20. — 7) Ib. l. 2. c. 4. — 8) Ib. l. 2. c. 17. — 9) Ib. l. 1. c. 6. — 10) Ib. l. 1. c. 9. — 11) Ib. l 1. c. 7. — 12) Ib. l. 1. c. 8.



stanz? Nach Zabarella ist diess keineswegs die Materie, sondern die Form. Dasjenige nämlich, was existirt, ist stets ein Einzelnes; aber auch umgekehrt kann nur dasjenige ein Einzelnes sein, was existirt. Daraus folgt, dass dasjenige, was den Grund der Existenz eines Einzelwesens in sich schliesst, auch der Grund der Individualität dieses Einzeldinges sein müsse, — kein anderes. Ein Ding existirt aber nur vermöge seiner Form. Folglich ist das Individuationsprincip nicht die Materie, sondern die Form; aber diese letztere doch wiederum nur in so fern, als sie die actuelle Existenz eines Dinges bedingt und begründet, nicht in so fern sie andererseits auch das Wesen dieses Dinges constituirt [1]).

Die Actuirung der Materie durch die Form ist bedingt durch die Bewegung, und diese setzt ein bewegendes Princip voraus. Aber von welcher Art ist dieses Princip?

Man hat behauptet, dass man aus der Bewegung der Welt an und für sich, ohne Rücksicht auf deren Dauer, auf einen solchen ersten Beweger hinüberschliessen könne und müsse, welcher eine von der Materie getrennte, für sich bestehende Substanz wäre. Das ist aber unrichtig. Nur aus der Ewigkeit der Bewegung kann man auf einen derartigen ersten Beweger schliessen. Denn aus der Bewegung, an und für sich genommen, folgt nur, dass es einen ersten Beweger gebe, welcher nicht per se beweglich ist, wie die thierischen Seelen; dass er aber auch per accidens nicht beweglich, also von aller Materie getrennt, untheilbar, unermüdlich und ewig sei, folgt daraus noch nicht. Nur wenn man die Eine Bewegung der Welt als eine ewige fasst, kann und muss man mit Recht schliessen, dass sie von Einem Beweger ganz hervorgebracht werde, und dass dieser Eine Urheber der ewigen Bewegung selbst ewig und unermüdlich, folglich von aller Materie getrennt sei [2]).

Mit der Formulirung des Beweises, dass ein ewiger Beweger der

1) De constitut. individui c. 6. p. 382. Forma, ut essentiam rei constituens non dat unitatem numeralem .... forma vero specifica, quatenus dat existentiam actu, quae est quiddam additum essentiae, dat unitatem naturalem et singularitatem, et separat individuum hoc ab aliis. Vgl. p. 383.

2) De inventione aeterni motoris, c. 2. Ex motu igitur absolute accepto absque consideratione aeternitatis nil aliud ostenditur, quam dari primum motorem universi immobilem eo modo, quo anima animalium brutorum sunt immobiles, h. e. non per se mobilem; quod autem nec per se, nec per accidens mobilis sit, proinde a materia abjunctus et impartibilis et infatigabilis et sempiternus, illa ratione non ostenditur; quapropter nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum, nisi motus aeternus; quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus, eo ab uno tantum motore totum produci; quare necesse est, motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.



Welt vorausgesetzt werden müsse, ist aber auch das Geschäft der Naturphilosophie abgeschlossen. Die weitere Bestimmung der Natur des ersten Bewegers gehört in das Gebiet der Metaphysik. Die Naturphilosophie vermittelt durch den erwähnten Beweis die Erkenntniss Gottes als des ewigen Bewegers, und die Metaphysik erforscht dann auf der Grundlage der durch jenen Beweis erzielten Conclusion die nothwendigen Eigenschaften dieses ewigen Bewegers. Sie erkennt ihn als getrennt von der Materie, weil keine materielle Kraft ewig bewegend sein kann; darauf fussend erkennt sie ihn dann zugleich als eine unkörperliche Substanz, als reinen Act, reine Intelligenz u. s. w. [1]).

Dasjenige nun, was durch den ersten Beweger zunächst in Bewegung gesetzt wird, ist der Himmel. Aristoteles fasst den Himmel als beseelt auf, und die Seele, wodurch derselbe beseelt wird, kann nach Aristoteles nichts anderes sein, als der erste Beweger selbst. Da aber der erste Beweger von aller Materie getrennt ist, so ist sein Verhältniss zum Himmel nicht in der gleichen Weise zu denken, wie das Verhältniss der Seele zum Leibe im Menschen. Er ist nicht die informirende Form des Himmels, wie die Seele im Menschen die informirende Form des Leibes ist; sondern er ist nur als die assistirende Form des Himmels zu betrachten. Deshalb gibt er dem Himmel nicht das Sein, wie die Seele dem Leibe, sondern er gibt ihm nur die Bewegung und regiert ihn [2]). Der Himmel selbst aber ist als ein einfacher Körper zu denken, welcher als solcher nicht wiederum aus Materie und Form besteht, es sei denn, dass man unter Form nicht den einen Bestandtheil eines zusammengesetzten materiellen Seins, sondern nur die Wesenheit oder Quidditât einer Sache versteht. In letzterm Sinne kann man wohl von einer Form des Himmels sprechen, weil ja auch er als einfacher Körper nicht ohne Wesenheit oder Quiddität ist; im erstern Sinne aber nicht [3]). Denn die eigentliche Form des Himmels ist ja, wie gesagt, der erste Beweger als dessen Seele; zu dieser verhält er sich als Materie; aber weil diese Seele blos assistirende Form ist, so ist er als Materie im Verhältniss zu dieser nicht in potentia ad esse, sondern blos in potentia ab ubi [4]).

§. 60.

Die menschliche Seele ist nach Zabarella die substantielle Form des Leibes [5]), so zwar, dass dieses nicht etwa blos gilt von der sensitiven Seele, wie Averroes animmt, sondern auch von der intellectiven [6]). Die Kräfte der intellectiven Seele sind ,von der Substanz derselben verschieden; sie verhalten sich zur Substanz der Seele als Wirkungen in

1) Ib. c. 5. p. 262 sq. — 2) De natura coeli c. 1. — 3) Ib. c. 8.
4) Ib. c. 6. — 5) De mente humana, c. 6. — 6) Ib. c. 6 sqq.

dem Sinne, dass sie aus dem Wesen der Seele emaniren [1]). Doch hat man nicht alle Seelenkräfte im Menschen der intellectiven Seele beizulegen. Vielmehr muss man für die dreifache Lebensthätigkeit im Menschen, die vegetative, sensitive und intellective, drei verschiedene Formen im Menschen annehmen, d. h. die vegetative, sensitive und intellective Seele sind im Menschen drei von einander real verschiedene Seelen [2]). Weil aber diese drei Formen einander subordinirt sind, so bilden sie gewissermassen Eine Form, Eine Seele, und in so fern konnte Aristoteles die Seele als eine Ganzheit betrachten und die besondern Seelen als deren Theile fassen. Streng genommen aber kann man hier von Theilen nicht reden [3]).

Es hat aber die Seele eine doppelte Beziehung zum Leibe; nach ihrer Wesenheit ist sie, wie schon gesagt, die substantielle Form des letztern; nach ihren Kräften dagegen verhält sie sich zu demselben als bewegendes Princip [4]). In ersterer Beziehung ist sie, nach ihrer Totalität genommen, dem ganzen Leibe, wenn auch nicht in gleichem Grade gegenwärtig; in letzterer Beziehung dagegen ist sie nur in den verschiedenen Organen ihrer Thätigkeiten als in den Subjecten dieser Thätigkeiten [5]). Die intellective Thätigkeit dagegen ist unabhängig von jeglichem körperlichen Organe [6]); und eben deshalb hat der Verstand die Fähigkeit, alle Formen in sich aufzunehmen: er ist die Form der Formen [7]). Der Verstand ist aber ebenso individuell, wie die Seele selbst, deren Kraft er ist. Es ist falsch, wenn die Averroisten behaupten, dass der Verstand in allen Menschen ein numerisch einheitlicher sei. Diese Annahme erweist sich schon dadurch als falsch, dass gerade die vernünftige Seele die wesentliche Form des Menschen ist, durch welche er sich von allen übrigen Dingen unterscheidet. Wäre der Verstand allgemein im Sinne der Averroisten, so wäre dieses nicht möglich. Und doch ist gerade dieser Grundsatz von Aristoteles überall entschieden betont [8]).

Das Gesagte gilt jedoch zunächst nur von dem leidenden Verstande. Anders verhält es sich mit dem thätigen Verstande. Betrachten wir zuerst die Rolle, welche dem thätigen Verstande in unserer Erkenntniss zufällt. Der thätige Verstand fliesst thätig nicht auf die sinnlichen Vorstellungen, sondern nur auf den leidenden Verstand

1) De facultat. animae, c. 4. — 2) Ib. c. 9.

3) Ib. l. c. p. 706. Aristoteles solet totam animarum collectionem in eodem vivente appellare animam totam, illarum autem singulam appellare animae partem; quum enim ex potestate et actu unum fiat, ex materia et forma fit unum, et ex materia et pluribus formis fit unum; et plures quoque formae ita subordinatae et inter se colligatae eo nexu actus et potestatis dicuntur esse quodammodo forma una, quae plures habet substantiales partes.... etc.

4) De mente hum. c. 1. — 5) De partitione animae, c. 5. 14. — 6) De mente hum. c. 13. — 7) Ib. c. 15. — 8) Ib. c. 10 sqq.

ein, indem er diesem die Erkenntniss vermittelt. Diese Vermittlung geschieht aber dadurch, dass er sich mit den sinnlichen Vorstellungen, welche in der Phantasie sich vorfinden, als Form oder Act verbindet. Dadurch werden nämlich diese actu intelligibel und als solche geeignet, den möglichen Verstand zu bewegen und die intelligible Species in ihm hervorzubringen [1]. So ist der thätige Verstand thätig nicht so fast als intelligent, als vielmehr als intelligibel. Es waltet hier das analoge Verhältniss ob, wie bei der Vermittlung des Sehens durch das Licht. Denn das Licht ist hiebei auch nur in so fern thätig, als es sich mit dem Gegenstande verbindet und vermöge dieser Verbindung mit ihm denselben actu sichtbar macht [2]. Es ist deshalb auch nicht richtig, wenn man dem thätigen Verstande schlechthin ohne weitere Beschränkung das Werk der Abstraction zuschreibt. In der Abstraction liegt nämlich ein doppeltes: das eine ist die Unterscheidung des einen Objectes vom andern, welche den Zweck hat, dass ein Object distinct von den übrigen sich der Erkenntniss darstelle; das andere dagegen ist die Auffassung des also distinguirten Objectes mit Hinweglassung alles Uebrigen in der Erkenntniss. Nur die erstere Function eignet dem thätigen Verstande; die andere ist Sache des leidenden Verstandes [3].

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun, was von dem Wesen des thätigen Verstandes zu halten sei. Da ist es denn vor Allem unzweifelhaft, dass der thätige und leidende Verstand nicht ein und dieselbe Substanz sein, resp. nicht in ein und derselben Substanz radiciren können. Denn nach Aristoteles wird Alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt, auch wenn es ein einfaches Wesen ist. Und da nun der thätige Verstand das bewegende Princip in der Erkenntniss ist, so folgt daraus nothwendig, dass derselbe nicht in der Substanz der Seele radiciren könne, weil sonst die Seele in der Erkenntniss sich selbst bewegen würde [4]. Ist aber der thätige Verstand nicht dieselbe Substanz, wie der leidende, so muss er eine Form sein, welche ihrem Wesen nach von der Materie getrennt ist. Denn da der leidende Verstand die informirende Form des Leibes, der thätige Verstand als solcher aber höher und vorzüglicher ist, als der leidende: so kann er nicht ebenfalls informirende Form sein; vielmehr muss er eine Form sein, welche von der Materie vermöge ihres Wesens getrennt ist [5].

---

1) De mente agente, c. 4. Unde colligimus, quomodo agat intellectus agens in intellectum patibilem; non enim agit ut solus, et ut agens distinctum a phantasmatibus.... agit igitur ut junctus phantasmatibus, ita ut ex utrisque unum constituatur objectum perfectum et potens in intellectu patibili speciem producere: quare unum tantum est agens, ipsum phantasma, lumen vero intellectus agentis non est agens separatum, sed est perfectio phantasmatis, quae constituit objectum perfectum et potens movere intellectum patibilem. c. 8.

2) Ib. c. 4. 8. — 3) Ib. c. 6. 8. — 4) Ib. c. 10. — 5) Ib. c. 11.

Solche Formen sind aber nach Aristoteles nur die Beweger der himmlischen Körper, und deshalb muss der thätige Verstand eine von diesen Formen sein [1]). Allein alle Beweger der Himmelskörper ausser dem ersten Beweger sind nur particuläre Kräfte, deren Thätigkeit blos auf die Bewegung der ihnen zugewiesenen Himmelskörper beschränkt ist: — nur der erste Beweger hat eine universelle Kraft und eine universelle Thätigkeit, welche sich auf die Regierung und Leitung aller Dinge ohne Ausnahme erstreckt. Darum ist der thätige Verstand in letzter Instanz nichts anders, als der erste Beweger selbst, welcher auf den möglichen Verstand des Menschen einfliesst, und durch diesen seinen Einfluss in ihm die Erkenntniss ermöglicht und vermittelt [2]). Der göttliche Geist verbreitet sich über alle Dinge, und ist allen gegenwärtig; aber nicht in allen bewirkt er durch seinen Einfluss die Erkenntniss, sondern nur im Menschen, weil dieser allein derselben fähig ist vermöge des leidenden Verstandes, der gleichsam das Instrument ist, durch welches Gott im Menschen die wirkliche Erkenntniss hervorbringt [3]).

Man sieht leicht, dass bei einer solchen Auffassung des Wesens des thätigen Verstandes die Unsterblichkeit der Seele auf's höchste gefährdet wird, und dem Zabarella selbst ist diess nicht entgangen. Er gibt zu, dass nach Aristoteles nur der thätige Verstand das Unsterbliche im Menschen sei. Auf den Einwurf aber, dass ja unter dieser Voraussetzung dann der leidende Verstand, also die eigentliche Seele des Menschen, nach aristotelischer Lehre als sterblich gefasst werden müsse, antwortet er mit der Aufzählung der verschiedenen Aeusserungen der Aristoteliker über diesen Gegenstand, und hält die Ansicht derer für die wahrscheinlichere, welche annehmen, dass der leidende Verstand sterblich sei nicht nach seiner Substanz, sondern blos nach seiner Unvollkommenheit und leidenden Beschaffenheit; wornach derselbe in so fern untergeht, als er aufhört, unvollkommen zu sein, und die Objecte seines Erkennens von der Phantasie zu erhalten [4]). Er lehnt es aber ab, näher auf die Sache einzugehen, und begnügt sich damit, zu sagen, dass nach der wahren Theologie uns die Unsterblichkeit der Seele gewiss sei, wie es sich auch immer mit der Lehre des Aristoteles über diesen Punkt verhalte, zudem, da es ja auch an solchen nicht gefehlt habe, welche nach den Grundsätzen dieser aristotelischen Philosophie von der Unsterblichkeit der Seele über-

---

1) Ib. c. 12. — 2) Ib. c. 13.

3) Ib. l. c. p. 1031. Prima mens, quamvis ubique sit, et omnibus rebus adsit, non omnibus tamen intelligendi facultatem praebet, sed homini soli.... solus enim humanus intellectus aptus est recipere lumen intellectus divini et fieri intelligens... intellectus possibilis est (itaque) velut instrumentum intellectus divini ad intellectionem in homine producendam. — 4) Ib. c. 15. p. 1040 sqq.

zeugt gewesen seien[1]). Eine schwache Ausflucht fürwahr, um die nothwendige Consequenz des Systems bezüglich des Problems der Unsterblichkeit zu verdecken. Wenn Zabarella zu seiner Zeit im Rufe stand, der Unsterblichkeit der Seele ebenso wenig günstig zu sein, wie Pomponatius, so können wir dieses nur sehr erklärlich finden. Was nützt es, sich auf die Theologie zu berufen, wenn die Philosophie das Gegentheil lehrt!

§. 61.

Auf dem gleichen Standpunkte, wie Zabarella, steht endlich *Cäsar Cremoninus*, geboren 1552 zu Cento im Herzogthum Modena, welcher nach dem Tode des Zabarella dessen Lehrstuhl bestieg, nachdem er vorher schon mehrere Jahre zu Ferrara gelehrt hatte († 1631)[2]). Auch er gesteht ein, dass die aristotelische Philosophie in manchen Punkten mit der christlichen Lehre nicht im Einklang stehe; und dass man daher vom Standpunkte des Glaubens aus dem Aristoteles in solchen Punkten nicht beistimmen dürfe. Aber er verbreitet sich doch im Sinne des Aristoteles über solche Punkte und lehrt die aristotelische Sentenz, weil es eben sein Geschäft sei, nur den Aristoteles zu erklären, nur den wahren Sinn des Aristoteles wiederzugeben, Nichts weiter[3]). Im Uebrigen wird Cremoninus, wie Zabarella, zu den Alexandristen gezählt.

Cremoninus ist in allen Punkten getreu den Fussstapfen seines Vorgängers gefolgt. Wie Zabarella, so hält auch er keinen Beweis für Gottes Dasein für stichhaltig und zulässig, ausser demjenigen, welcher aus der ewigen Bewegung der Welt entnommen wird. Aus der ewigen Bewegung schliessen wir auf einen ewigen Beweger; und wenn es Aufgabe der Physik ist, diesen Schluss zu ziehen, so hat dann die Metaphysik die Aufgabe, das Wesen des also ermittelten ersten Bewegers weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Da lehrt denn die Metaphysik vor Allem, dass jene ewigen bewegenden Ursachen, deren Dasein aus der ewigen Bewegung der Welt zu erschliessen ist, als solche nothwendig von der Materie getrennt, also immateriell

1) De inv. aet. mot. c. 2. p. 256.

2) Von den so seltenen Werken des Cäsar Cremoninus habe ich mir nur folgende verschaffen können: „De calore innato“ (Lugd. Batav. 1634), „De imaginatione et memoria“ (Ven. 1644) und „De facultate appetitiva“ (Ven. 1644). Im Uebrigen muss ich mich an die Auctorität Ritters halten, welcher auch die Schrift „De coelo“ vor sich hatte, die mir leider unzugänglich war.

3) In seiner Schrift „De anima“ äussert er sich also: In hoc diximus non quod sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id, quod sentit nostra mater Ecclesia; sed diximus id, quod videtur sensisse Aristoteles. Quae Philosophi dicta non sunt retinenda, quia de anima illud est sentiendum, non quod sentit Aristoteles, sed quod sentit veritas christiana.

sein müssen. Sind sie aber immateriell, so sind sie wesentlich Intelligenzen. Denn wenn schon in unserer Seele, welche doch mit der Materie verbunden ist, derjenige Theil, welcher über die Materie sich erhebt, wesentlich Verstand ist, und *nur* der Verstand in unserer Seele als Vermögen und Thätigkeit über die Materie sich erhebt: so werden die Wesen, welche von der Materie frei sind, um so mehr als Intelligenzen gedacht werden müssen. Gibt es aber mehrere solcher Intelligenzen, so muss dennoch Eine höchste und unendliche Intelligenz über allen stehen, weil ja in der Welt Alles auf Einen höchsten Zweck abzielt. Und diese höchste unendlich vollkommene Intelligenz ist Gott.

In dieser höchsten Intelligenz nun fallen das Subject, das Object und der Act des Erkennens schlechterdings zusammen; deswegen kann Gott Nichts ausser sich erkennen; er denkt nur sich selbst. Das Gleiche gilt aber auch von den unter Gott stehenden Intelligenzen. Auch sie denken nur sich selbst. Zwar erkennt jede niedere Intelligenz die höhere, von welcher sie abhängt; aber nur durch ihre Abhängigkeit von ihr, welche sie in sich selbst vorfindet. Ein Empfangen der Erkenntniss von einem Andern würde man dieses nur im uneigentlichen Sinne nennen können. So sind Gott sowohl, als auch die übrigen Intelligenzen nur in der speculativen Betrachtung ihrer selbst thätig; eine Willensthätigkeit dürfen wir ihnen nicht beilegen. Eben dadurch sind sie von der Welt abgesondert und bleiben von jeder Vermischung mit der Materie rein.

Daraus folgt nun von selbst, dass die Welt nicht von Gott geschaffen sein könne; denn die Schöpfungsthätigkeit wäre eine Wirksamkeit nach Aussen, welche wir in Gott nicht setzen dürfen. Ebenso wenig kann Gott die wirkende Ursache der Bewegung der Welt sein; Gott bewegt nur als Zweck, so fern er nämlich als höchster Zweck der Gegenstand des Verlangens aller Dinge ist. Da nun aber auch die übrigen Intelligenzen nicht die wirkenden Ursachen der Bewegung sein können, weil ihre Lebensthätigkeit ebenfalls im Denken ihrer selbst ausschliesslich sich vollzieht, so frägt es sich, welches denn das physisch bewegende Princip des Himmels sei. Nach Cremoninus ist diess die Seele des Himmels. Wenn nämlich der Himmel, lehrt er, von einer Intelligenz, welche geliebt und begehrt wird, seine Bewegung erhält, so muss ein Liebendes und Begehrendes in ihm vorhanden sein; lieben und begehren aber kann der Himmel nur, wenn er seiner Form nach beseelt ist, und deshalb muss er eine Seele haben, welche seine Form ist. Nur durch das Medium dieser informirenden Seele also kann die Intelligenz den Himmel bewegen; die Seele erkennt und verlangt nach der Intelligenz, und in diesem Verlangen bewegt sie als wirkende Ursache den Himmel. Von der Seele belebt und bewegt ist dann der Himmel die allgemeine wirkende Ursache, welche alle besondern bewegenden Ursachen sich unterordnet zur Hervorbringung der lebendigen Wesen in der niedern Welt

nach ihren bestimmten Arten[1]). „So hängt die Welt mit den Intelligenzen zusammen und zuletzt mit Gott, nicht weil diese an sich wirkende Ursachen sind, sondern als solche treten sie nur in ihrer Beziehung zu der beseelten Welt auf, welche nach ihnen als nach dem Begehrenswerthen strebt. Die Welt bringt alle Bewegung aus sich selbst hervor und hängt dabei nur in so fern von einem Höhern ab, als sie durch ihre Bewegung einen Zweck zu erreichen strebt. Nur deswegen ist auch die Bewegung in der Welt unvergänglich, weil sie nach einem ewigen Zwecke strebt[2]).“

Was die Seele des Menschen betrifft, so wird sie von Cremoninus nach aristotelischer Weise bestimmt als die Form des organischen Leibes[3]). Er stimmt dem Averroes nicht bei, wenn dieser die facultas cogitativa als die specifische Differenz zwischen dem Menschen und Thiere bezeichnet und den möglichen Verstand von der Seele trennt; vielmehr ist nach seiner Ansicht die Lehre des Aristoteles diese, dass der mögliche Verstand eine Kraft der Seele sei[4]). Der Verstand ist mithin die specifische Differenz des Menschen, und dieser Verstand ist in seiner Thätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden, sondern erhebt sich über die Materie[5]). Aber mit dem thätigen Verstande verhält es sich nicht also; derselbe ist ein von der individuellen Seele getrenntes allgemeines Princip, welches durch seine Verbindung mit dem möglichen Verstande den Gedanken ermöglicht. Wir wissen, dass dieses auch die Ansicht des Zabarella war, und müssen es daher begreiflich finden, wenn Cremoninus gleichfalls zu den Männern gezählt wurde, welche den Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele verbreitet haben. Was aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe betrifft, so findet Cremoninus das verbindende Mittelglied zwischen Seele und Leib im Anschluss an Aristoteles in der eingebornen Wärme, welche ihren Centralsitz im Herzen hat und von ihm aus alle Theile des Leibes durchzieht[6]). Sie verhält sich zur Seele als Werkzeug, durch welches diese den Körper belebt und bewegt[7]). Diese eingeborne Wärme ist aber nicht die himmlische Wärme, noch auch ein Lebensgeist oder eine „quinta essentia[8]);“ sie kann überhaupt kein Körper

---

1) *Caesar. Cremon.*, De calore innato (Lugd. Bat. 1634), dict. 2. p. 18. dict. 9. p. 89. — 2) Vgl. *Ritter*, Gesch. d. Ph. Bd. 9. S. 730 ff.

3) De calore innato, dict. 4. p. 36. Dict. 3. p. 30. 31. — 4) De imaginat. et memoria (Venet. 1644) lect. 14. p. 177.

5) De facult. appetitiva (Venet. 1644) l. 4. p. 198. Anima quidem rationalis determinatur essentialiter per differentiam discursivam, quae est facultas rationalis, appellata intellectus cogitativus; ista facultas rationalis de sua essentia est incorporea, quia potestas discursiva organo caret, unde cum habeamus animam rationalem, habemus animam talis essentiae, ut, cum sit essentia informans corpus, habeat tamen differentiam, qua constituitur incorporea et supra corpus elevata.

6) De calore innato dict. 4. p. 36. — 7) Ib. dict. 4. p. 36. — 8) Ib. dict. 6. p. 55 sqq. dict. 7. p. 64 sqq.

sein, weil sie ja sonst nicht alle Theile des Körpers durchdringen könnte [1]). Sie ist vielmehr nur die Wärme des Temperamentes [2]). Sie besteht nämlich in der Mischung der Elemente, in welcher die gleichartigen Theile des Leibes miteinander sich verbinden. Sie ist daher zwar durch die Bewegung des Himmels beursacht; aber sie stammt nicht ihrer Substanz nach von ihm [3]). In allen gemischten Körpern findet sie sich vor als dasjenige, was selbe zusammenhält [4]); in einem höhern Grade dagegen tritt sie hervor in den beseelten Wesen, weil sie hier nicht blos die Mischung der Elemente zusammenhält, sondern weil sie auch als Werkzeug sich bewährt für die Thätigkeit der Seele und innerlich einwirkt auf den Körper zu dessen Belebung und Erhaltung [5]).

Wir sehen in dieser Lehre des Cremoninus den aristotelischen Dualismus in seiner vollen Gestalt wiederkehren. Wenn Cäsalpinus den sogenannten reinen Aristotelismus zu einem pantheistischen Lehrgebäude ausbildete, so hat Cremoninus dagegen das dualistische Element hervorgekehrt. Gott und Welt stehen sich gleich ewig gegenüber; die Welt ist nicht von Gott geschaffen, sondern existirt ohne ihn. Die ganze Verbindung zwischen Gott und Welt besteht nur darin, dass die Welt nach Gott als nach ihrem Zwecke hinstrebt; Gott selbst aber weiss nur um sich selbst. Das deistische Princip könnte nicht schärfer ausgesprochen werden. Das ist nun offenbar kein Fortschritt mehr, das ist der Rückschritt in's Heidenthum, in die heidnische Wissenschaft. Diesen Ausgang musste *nothwendig* eine Richtung nehmen, die sich um die innere Uebereinstimmung der Vernunft mit der Offenbarung, welche die Scholastik allenthalben urgirt hatte, nicht mehr kümmerte und ohne Rücksicht auf die Wahrheiten des Glaubens zu philosophiren unternahm. Cremoninus hat sich zwar äusserlich dem christlichen Glauben unterworfen; aber die Aufrichtigkeit seiner Versicherungen wird durch den ihm von vielen Schriftstellern beigelegten Ausspruch: „Intus ut libet, foris ut moris est," sehr verdächtig [6]). Ganz gewiss schliesst dieser Ausspruch, *wenn* er ihm angehört, eine Heuchelei in sich, welche eines ehrlichen Mannes unwürdig ist. Wer sich innerlich vom Christenthume losgesagt hat, der muss solches auch offen aussprechen, wenn er nicht einer verächtlichen Charakterlosigkeit sich schuldig machen will. Man sieht aber hieraus, dass der Aristotelismus unserer Periode auch vor dem Unwürdigen nicht zurückschreckte, wo es galt, seine dem Christenthum feindliche Lehre zur Geltung zu bringen.

---

1) Ib. dict. 11. p. 115. — 2) Ib. dict. 2. p. 21 sqq. dict. 5. p. 48 sqq.
3) Ib. dict. 9 p. 89 sq. — 4) Ib. dict. 2. p. 28. vgl d. 1. p. 13. — 5) Ib. dist. 3. p. 27 sqq. — 6) Vgl. *Brucker,* Hist. phil. Tom. 4. pars 1. p. 226 sqq.

IV. Antischolastische Dialektik.

Die Philologen.

1. Laurentius Valla, Rudolph Agricola und Ludovicus Vives.

§. 62.

Zu gleicher Zeit, wo der Platonismus gegen die Scholastik sich erhob und dieselbe zu verdrängen suchte, erwuchs gegen die letztere noch eine andere Opposition: — die der humanistischen Philologen. Hatte aber der Platonismus der scholastischen Metaphysik den Krieg angekündigt, so griff dagegen die Philologie zunächst die scholastische Schulsprache und Schulterminologie an. Wir können dieser philologischen Opposition in der angedeuteten Richtung in so fern nicht alle Berechtigung absprechen, als die scholastische Schulsprache, wie wir schon öfters zu erwähnen Gelegenheit hatten, in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in hohem Grade ausgeartet war, und von dem classischen Style sich so weit als möglich entfernt hatte. Die spätern Scholastiker sahen es eben in ihren wissenschaftlichen Untersuchungen nur auf die feste und genaue Bestimmung der Begriffe und Lehrsätze ab; das wissenschaftliche Moment als solches galt ihnen als das allein Berechtigte und allein Wichtige; auf die Glättung und Rundung des Styles legten sie kein Gewicht, ja sie vernachlässigten dieses Moment ganz. Eine Menge technischer Ausdrücke wurden nach und nach in die Schulsprache aufgenommen, zu dem Zwecke, um die Begriffe genau zu fixiren und möglichst prägnant auszudrücken: — Ausdrücke, welche vom Standpunkte der classischen Latinität aus sich als reine Barbarismen darstellten. So nützlich und unentbehrlich sie auch für die Wissenschaft selbst sein mochten: so mussten sie doch vor dem Forum eines geläuterten sprachlichen Styles als verwerflich erscheinen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gegen diese Vernachlässigung des sprachlichen Elementes sich eine Reaction erhob und das Recht der Sprache gegenüber dem reinen Gedanken wieder zur Geltung zu kommen suchte. Wenn daher die Philologen unserer Periode es unternahmen, die sprachlichen Missstände in der Scholastik zu rügen, und wenn sie dahin strebten, einem bessern, reinern und geglätteteren Style in den Schulen Eingang zu verschaffen, so waren sie darin in ihrem Rechte. An und für sich genommen war diese Reaction eine heilsame und waren von derselben heilsame Früchte zu erwarten. Allein leider suchten die Philologen auf dieses ihr Ziel nicht mit jener Ruhe und Mässigung hinzuarbeiten, welche einem redlichen Streben geziemt, und welche sie das angestrebte Ziel sicher hätte erreichen lassen. Sie traten vielmehr mit einer leidenschaftlichen Erbitterung gegen die Scholastik in die Schranken, und suchten vielfach

durch Witz und Spott gegen die Gegner ihrer Sache vor den Augen der Welt sich Geltung zu verschaffen. Gerade die Philologen traten als die heftigsten und unversöhnlichsten Gegner der Scholastik auf und setzten Alles daran, um die bisherige Schulphilosophie lächerlich zu machen und sie auf solche Weise zu verdrängen. Zudem blieb es in diesem Kampfe gar nicht bei dem rein philologischen Interesse. Es waren nämlich in erster Linie jene technischen Ausdrücke, die die Scholastiker zur Bezeichnung bestimmter Begriffe eingeführt hatten, gegen welche die philologische Opposition sich besonders richtete. Sie galten ihnen als unverzeihliche Barbarismen, welche um jeden Preis entfernt werden müssten. Statt blos gegen das Uebermass dieser Formeln, wie sie in der spätern Scholastik sich angesetzt hatten, in die Schranken zu treten und so die Auswüchse abzuschneiden, welche um den an sich gesunden Kern der Scholastik sich allmählg angelegt hatten: richteten sie ihre Waffen gegen die technischen Ausdrücke der Scholastik überhaupt und wollten dieselben sämmtlich beseitigt wissen. Und doch kann keine Wissenschaft ohne bestimmte technische Ausdrücke, welche in ihr das Bürgerrecht errungen haben, bestehen. Aber indem die Philologen alle technischen Ausdrücke der Scholastik in die Acht erklärten, konnte es nicht anders kommen, als dass sie auch die durch diese Ausdrücke bezeichneten Begriffe als in sich nichtig und sinnlos zu charakterisiren streben mussten. Denn Begriff und Ausdruck hängen, besonders in der Scholastik, so enge zusammen, dass der eine mit dem andern steht und fällt. So wurde der Kampf der Philologen gegen die scholastische Form naturgemäss auch zu einem Kampfe gegen den Inhalt der Scholastik. Mit der gleichen Heftigkeit wie der erstere wurde auch der letztere geführt. Dabei blieb es aber auch. Die Philologen waren, eben weil ihr Interesse doch vorzugsweise und auf erster Linie der sprachlichen Reinheit, der Eleganz und Glätte des Styles zugewendet war, nicht in der Lage, etwas Besseres an die Stelle des bestrittenen Inhaltes der Scholastik zu setzen. Ihr Streben war daher in der gedachten Richtung mehr negativer, als positiver Natur; sie gefielen sich mehr darin, die Begriffsbestimmungen und Lehrsätze der Scholastiker zu bestreiten, sie als nichtig hinzustellen, als an ihre Stelle neue Begriffe, neue Principien zu setzen. In dieser Beziehung stehen sie weit hinter den Platonikern dieser Epoche zurück.

Besonders aber hatten es die humanistischen Philologen unserer Periode in sachlicher Beziehung auf die scholastische Dialektik abgesehen. Wo sie sich in das philosophische Gebiet einliessen, da galt es meistens die Bekämpfung der scholastischen Dialektik: was sich wohl daraus erklärt, dass die Dialektik mit der von ihnen vorzugsweise gepflegten Grammatik im engen Zusammenhange steht. Auch hier wollen wir den Philologen in ihrer Opposition gegen die scholastische

stische Dialektik nicht alle Berechtigung absprechen. Je mehr nämlich von den Scholastikern die Dialektik mit Vorliebe gepflegt und ausgebildet wurde, desto mehr häuften sich im Laufe der Zeit die technischen Formeln und Ausdrücke auch in dieser Disciplin, desto weitläufiger wurden die einzelnen dialektischen Materien behandelt, desto ausgebreiteter ward allmälig der Umfang dieser Disciplin. Für die Uebung und Stählung der Denkkraft, für die feste Disciplinirung der Geister im Denken war dieses von grossem Vortheil. Andererseits aber erhielt dadurch auch die Dialektik den Schein der Ueberladung; auf den ersten Blick erschien sie angefüllt mit einer Menge von Unterscheidungen, Fragen und Erörterungen, welche als minder nothwendig oder förderlich für das philosophische Denken gelten konnten: und so war es nicht zu verwundern, wenn sie auf manche Geister keinen anziehenden, sondern vielmehr einen abstossenden Einfluss ausübte. Eine grössere Vereinfachung der Dialektik, wenigstens für den ersten Unterricht, wäre daher keineswegs ausser den Bedürfnissen der Zeit gelegen gewesen, und wenn die Philologen auf eine solche Vereinfachung drangen, so können wir dieses ihr Streben keineswegs für ein ganz unberechtigtes halten. Allein die Philologen gingen auch hier wiederum über die Grenzen ihrer Berechtigung hinaus, indem sie die bisherige Schullogik ganz abgethan wissen wollten, alles und jedes an derselben zu tadeln wussten, und der ganzen Dialektik nur mehr in sprachlichem und rhetorischem Interesse eine Berechtigung zugestehen zu dürfen glaubten. So kam es, dass ihnen zuletzt die Dialektik ganz in der Rhetorik aufging, dass sie die Gesetze der Rhetorik zugleich zu Gesetzen der Dialektik machten, und Alles aus der Dialektik entfernten, was ihnen für die Rhetorik kein unmittelbares Interesse darzubieten schien. Eine *solche* Vereinfachung der Dialektik konnte aber ganz gewiss nicht zu Gunsten dieser Wissenschaft ausschlagen; die Dialektik konnte in den Händen der Philologen keine eigentlichen Fortschritte machen und hat sie auch nicht gemacht. Die Philologen griffen sogar in ihren dialektischen Untersuchungen vielfach auf Lehrsätze zurück, welche von der bisherigen Logik bereits längst überwunden waren.

Und so sehen wir denn in unserer Periode neben dem antischolastischen Platonismus und Aristotelismus auch eine antischolastische Dialektik entstehen, welche, wenn auch nicht ausschliesslich, doch zumeist von den Philologen vertreten war. Anfänglich trat sie nur erst in allgemeinen Umrissen heraus; das negative, polemische Element gegen die scholastische Dialektik war vorherrschend; erst nach und nach gewann sie eine festere Gestalt, indem man sie auf der Grundlage der antiken Rhetoren, besonders des Quintilian, systematisch zu construiren suchte. Doch verschwand dabei das polemische Element nie ganz; im Gegentheil: eine leidenschaftliche Opposition gegen die

scholastische Dialektik war und blieb vom Anfang bis zum Ende ihre charakteristische Signatur.

§. 63.

Als der erste begegnet uns auf dem Felde der antischolastischen Dialektik der Italiener *Laurentius Valla.* Er ward geboren im Jahre 1415 (nach Andere 1407 oder 1408) zu Rom aus einer angesehenen Patrizierfamilie und verlegte sich späterhin mit grosser Vorliebe und Begeisterung auf das Studium der damals aufblühenden classischen Literatur. Der Bewegung seiner Zeit, welche gegen die scholastische Philosophie gekehrt war, schloss er sich mit aller Kraft an, jedoch nicht in der ruhigern Weise der Platoniker, sondern „mit einem unruhigen Geiste, mit einer freien, schmähsüchtigen Zunge, welche ihm überall Streitigkeiten erregte, immer begierig, Neues und Unerhörtes, aber doch Leichtfassliches auf die Bahn zu bringen.“ „Er griff die Schenkung Constantins an, über die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses hatte er seine Zweifel; der alten lateinischen Uebersetzung der Bibel wies er Fehler nach“; ja er schonte sogar die Dogmen der Religion nicht. So kam er in den Ruf eines Religionsspötters. Er musste aus Rom flüchten, fand aber beim Könige Alphons V. in Neapel Schutz. Später söhnte er sich mit der Kirche aus; er durfte daher nach Rom zurückkehren und erhielt von Nicolaus V. die Erlaubniss, daselbst öffentlich zu lehren. Er starb im Jahre 1547 (nach Andern 1565) zu Rom. Seine hauptsächlichsten philosophischen Schriften sind: ein Buch „De libero arbitrio,“ dann „Dialecticae disputationes contra Aristotelicos,“ und endlich eine Abhandlung „De voluptate et vero bono.“

Mit Heftigkeit greift Valla, wie schon erwähnt, die scholastischen Philosophen seiner Zeit an. Schon das ist ihm zum Aerger, dass die Theologen so viel auf die Philosophie hielten, gleich als bedürfte die Religion der Hilfe der Philosophie und könnte keiner ein guter Theologe werden, der nicht zuerst in der Philosophie ganz bewandert wäre. Das eine sei so falsch, wie das andere [1]). Besonders aber tadelt er die Philosophen selbst, weil sie alle übrigen grossen Denker für unweise hielten und blos auf Aristoteles schwörten. Sie sprechen, sagt er, Jedermann die Freiheit ab, von Aristoteles abzuweichen, gleich als wenn er allein der Weise gewesen und vor ihm und nach ihm kein Denker philosophirt hätte. Freilich, sie kennen ja auch nur ihn allein; wenn man anders einen Philosophen „*kennen*“ kann, den man nicht in seiner eigenen, sondern nur in einer fremden Sprache liest, in einer barbarischen Uebersetzung, welche nicht einmal rein ist, sondern den Urtext vielfach unrichtig wiedergibt. Boethius war der erste, welcher diesen corrupten Aristotelismus einführte, und die

1) *Laurentius Valla,* Opp. omnia, Basil. 1540. — De lib. arbitr. pag. 999 sq.

andern sind ihm in hellen Haufen gefolgt [1]). Avicenna und Averroes haben noch das Uebrige gethan, um die aristotelische Lehre gänzlich zu corrumpiren. Und diesen sollte man folgen müssen? Von ihnen abzuweichen sollte verboten sein? — Und wie kann man denn auch so sehr an Aristoteles hängen! Er hat allerdings mehr als Andere geschrieben, aber auch mehr als Andere fremdes Eigenthum zusammengetragen und dabei so unredlich gehandelt, dass er es für das Seinige ausgibt und die Männer, denen er es verdankt, nie nennt, als wenn er etwas an ihnen zu meistern findet. Und wie schwer und zahlreich sind seine Irrthümer! Lehrt er ja ausdrücklich die Ewigkeit der Welt und behauptet, dass die Welt von Gott nicht hervorgebracht, nicht geschaffen sei. Gott schreibt er nur eine contemplative Thätigkeit zu, nicht eine active, praktische; wenn aber Gott nur contemplativ sich verhält, und Nichts thut und Nichts wirkt, so hat er mit uns und wir mit ihm nichts zu schaffen; er kann uns weder schaden noch nützen. Wo bleibt aber dann die Religion und die Tugend, wenn so deren Grundlagen beseitigt werden? Wo bleibt die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen im andern Leben? [2]) Ebenso widersinnig denkt Aristoteles von dem Wesen der Seele, da er eine solche auch den Pflanzen zuschreibt. Die menschliche Seele theilt er ab in einen vernünftigen und vernunftlosen Theil; was aber von jenem vernünftigen Theile zu halten sei, ob er nach dem Tode des Leibes fortlebe oder nicht, ob er ein Theil Gottes sei oder nicht: — darüber lässt sich bei ihm gar nicht in's Reine kommen [3]). Und einem solchen Führer folgt man in der Philosophie?

Ganz besonders aber nimmt Valla Anstoss an der aristotelischen Dialektik. Schon die Lehre der aristotelischen Dialektik von den sechs Transcendentalien (ens, aliquid, res, unum, verum, bonum) kann er nicht billigen. Da wird von dem Begriffe des Seienden (ens) ausgegangen. Aber welche Thorheit, ein Participium zum Ausgange zu nehmen! Gewiss kann ein solches doch nicht ohne das Substantivum, welchem es beizulegen ist, gedacht werden. Nicht das Participium ens, sondern die Sache selbst (res ipsa), welche ist, muss als das Erste und als die Grundlage und Voraussetzung aller übrigen Prädicate und Prädicamente gedacht werden [4]). Aber die aristotelische Dialektik liebt es, überall das Abstracte für das Concrete zu setzen, — ein Verfahren, welches nicht genug getadelt werden kann [5]). So setzen die aristotelischen Dialektiker immer die allgemeinen Begriffe an die Stelle der Sache selbst und werden dadurch zu ganz unförmlichen Wortbildungen verleitet. Wie barbarisch klingt es, Ausdrücke zu gebrauchen, wie „Entität, Quiddität, Identität, Häcceität, Perseität" u. s. w. [6])!

1) Dialect. disput. praef. p. 642. — 2) Ib. l. 1. c. 8. p. 659 sq. — 3) Ib. l. 1. c. 9. — 4) Ib. l. 1. c. 2. — 5) Ib. l. 1. c. 3. — 6) Ib. l. 1. c. 4.



So falsch, wie die Lehre von den Transcendentalien, ist aber auch die Lehre des Aristoteles von den Categorien. Er zählt nicht weniger als zehn Categorien auf. Und doch lassen sich dieselben sämmtlich auf drei zurückführen, nämlich auf die Categorie der Substanz, ihrer Eigenschaften und ihrer Thätigkeiten. Die Substanz bezeichnet, wenn man anders dieses Wort von der Vieldeutigkeit befreit, in welcher Aristoteles es gebraucht, die Sache selbst, schlechthin gedacht; die Eigenschaft dagegen dasjenige, was der Substanz in bleibender oder veränderlicher Weise zukommt, und die Thätigkeit endlich dasjenige, was von ihr ausgeht. Prädicamente, welche nicht unter den einen oder den andern dieser drei Begriffe subsumirt werden könnten, gibt es nicht [1]).

Auch die Eintheilung der Substanzen, welche in der gewöhnlichen Logik eingebürgert ist, erweist sich als ganz unhaltbar. Man scheidet die Substanzen aus in unkörperliche und körperliche; die letztern wiederum in unbeseelte und beseelte; die beseelten weiter in insensible und sensible, und die letztern endlich in unvernünftige und vernünftige. Aber da kommt ja die menschliche Seele doppelt vor, sowohl unter der Categorie der unkörperlichen Substanzen, als auch unter der der vernünftigen sensibeln Wesen, da sie ein Theil von diesen ist! Wie unlogisch! Gewiss, der Begriff „animal" kann unter keine der beiden Categorien, weder unter die der unkörperlichen, noch unter die der körperlichen Substanzen subsumirt werden, eben weil er aus beiden besteht. Die Eintheilung ist also durchaus unrichtig [2]). So reden die Dialektiker auch viel von Materie, Form, Privation und fingiren sogar eine „erste Materie," welche als solche ohne alle Form ist. Aber der Unterschied zwischen Materie und Form lässt sich nicht einmal allgemein durchführen, geschweige denn, dass man der sogenannten „ersten Materie" einen vernünftigen Begriff abgewinnen könnte [3]).

In solcher Weise also folgt Valla der aristotelischen Logik durch alle ihre Theile hindurch, und sucht die angeblichen Schwächen und Irrthümer derselben bloszulegen. Was er Positives beibringt, entnimmt er grösstentheils aus Quintilian. Diesen Lehrer der Redekunst verehrt er mehr als alle andern Lehrer des Alterthums. Seinen Aussprüchen unterwirft er sich fast unbedingt [4]). Demgemäss betrachtet er die Dialektik nur als eine Hilfswissenschaft der Rhetorik. In dieser hat sie ihren Zweck; ohne diese hat sie keinen Werth. In dieser ihrer Stellung ist sie eine ganz leichte und einfache Wissenschaft.

---

1) Ib. l. 1. c. 6. 13. 16 sq. — 2) Ib. l. 1. c. 7. — 3) Ib. l. 1. c. 12.

4) Ib. l. 2. c. 20. Cui viro (sc. Quintiliano) tantum tribuo, ut is unus sit, cujus dictis aut addere quid aut detrahere aut ex his mutare vel minimum nec alios posse arbitrer, et me id expertum saepe, nihil tamen potuisse profiteor.

Die Grammatik und noch mehr die Rhetorik sind viel schwerer. Die Dialektik kann man in so vielen Monaten lernen, als man zur Erlernung der Grammatik Jahre braucht [1]). In noch weit höherem Grade gilt das von der Rhetorik. Die Dialektik hat es blos mit dem einfachen Syllogismus zu thun, und dieser ist so einfach und leicht, dass selbst Kinder syllogistisch denken können [2]). „Die Rhetorik dagegen setzt einerseits ein unerschöpfliches Gedächtniss, Kenntniss der Sachen und Menschen voraus, und gebraucht andererseits alle Arten von Schlüssen, nicht allein in ihrer einfachen Natur, wie sie die Dialektik lehrt, sondern in den mannigfaltigsten Anwendungen auf die verschiedensten Verhältnisse der öffentlichen Geschäfte, nach der Lage der Sachen, nach der Verschiedenheit der Hörenden abgeändert [3]).“ In ihrer ursprünglichen und naturgemässen Einfachheit und in ihrer untergeordneten Stellung zur Rhetorik hätte man die Dialektik belassen sollen. Aber die aristotelischen Dialektiker haben sie dieser ihrer Einfachheit entkleidet, ihrer naturgemässen Stellung entrückt und so zu einer ganz complicirten Disciplin gemacht. So ist sie überladen worden mit einer Menge unnützer Regeln und Erörterungen, mit barbarischen und sinnlosen Kunstwörtern [4]). Die Dialektiker sollten zur gewöhnlichen und natürlichen Ausdrucksweise zurückkehren, dann würden die gerügten Missstände bald beseitigt sein; denn gerade dadurch sind sie zu Sophisten geworden, dass sie von dem natürlichen und einfachen Gebrauche der Worte abwichen und so mit einer Menge von barbarischen Wortbildungen die Dialektik angefüllt haben [5]). — Im Besondern ist namentlich zu erwähnen, dass Valla in seiner Lehre vom Schlusse nur zwei syllogistische Figuren annimmt; die dritte verwirft er [6]). Und in den ersten zwei syllogistischen Figuren lässt er wiederum nur je vier Schlussweisen (modi syllogistici) gelten; die übrigen weist er als unhaltbar zurück [7]). Ebenso widerspricht er der Regel, dass aus zwei particulären Prämissen Nichts erschlossen werden könne [8]).

Das Bisherige dürfte uns ein hinreichendes Bild geben von der charakteristischen Denk- und Lehrweise Valla's. Er hat sich zwar noch mit andern philosophischen Problemen beschäftigt; aber es bieten uns diese Versuche wenig Eigenthümliches. In seinem Buche „De libero arbitrio“ sucht er vorzugsweise die menschliche Willensfreiheit mit der göttlichen Vorsehung zu vereinbaren. Man meint mit Unrecht, sagt er, dass das göttliche Vorherwissen die menschliche Freiheit aufhebe. So wenig als das Wissen um eine gegenwärtig sich vollziehende freie Handlung deren Freiheit aufhebt, so wenig wird sie durch das Vorherwissen jener Handlung aufgehoben. Gäbe man letzteres zu, so

---

1) Ib. l. 2. praef. — 2) Ib. l. 3. c. 1 sq. — 3) Ib. l. 2. praef. — 4) Ib. l. c. 5) Ib. l. 3. praef. — 6) Ib. l. 3. c. 2 sqq. c. 9. — 7) Ib. l. 3. c. 3. c. 7 sq. 8) Ib. l. 3. c. 5.

müsste man nothwendig auch das erstere zugeben. Das Vorherwissen ist ja nicht die Ursache des Geschehens und kann daher den Willen nicht zwingen [1]). „Dagegen wenn wir die Macht und den Willen Gottes in's Auge fassen, welcher Alles bewegt und Alles wirkt, dann müssen wir eingestehen, dass von diesem Standpunkte aus die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorsehung zu vereinbaren, für uns schwer oder gar unmöglich sei." In dieser Beziehung sind wir also, da wir doch weder die menschliche Freiheit, noch die göttliche Vorsehung läugnen dürfen, auf den Glauben allein angewiesen [2]).

In der andern Schrift „De voluptate et vero bono" beschäftigt sich Valla mit der Endbestimmung des Menschen und mit dem Wesen der Sittlichkeit. Er lässt hier zuerst einen Stoiker die stoische Lehre vom Guten, welches um seiner selbst willen angestrebt werden müsse, auseinandersetzen [3]), und ihn dann durch einen Epicuräer widerlegen, welcher dem stoischen System die epicuräische Lehre von dem Genusse als dem höchsten Gute gegenüberstellt und dieselbe zu erklären und zu begründen sucht [4]). Zuletzt tritt dann der Christ auf und setzt im Gegenhalte zu den heidnischen Gegensätzen die christlich-ethische Lehre auseinander [5]). Die Stoiker hätten Unrecht, sagt dieser, wenn sie behaupten, dass die Tugend nur dann Tugend sei, wenn sie um ihrer selbst willen angestrebt werde. Eine solche Tugend könne nur eine Scheintugend sein [6]). Die Tugend ist vielmehr wesentlich auf den Genuss hingerichtet und ist nur als Mittel für diesen Genuss wünschenswerth. Der Genuss allein ist dasjenige, was um seiner selbst willen angestrebt werden kann und muss [7]). Darin haben die Epicuräer Recht. Aber darin haben sie Unrecht, dass sie diesen Genuss auf das gegenwärtige Leben beschränken. Jener Genuss, auf welchen die Tugend es absieht, ist vielmehr die Glückseligkeit in Gott, welche unser im jenseitigen Leben wartet [8]). Das höchste Gut ist uns also für das künftige Leben aufbewahrt; nach diesem haben wir zu streben [9]). Diess geschieht dadurch, dass wir Gott lieben. Nicht aber müssen wir ihn lieben des Lohnes wegen, sondern weil er das höchste und liebenswürdigste Gut ist. Denn, wenn wir ihn also lieben, verleiht er uns die Glückseligkeit „nicht als einen äussern Lohn, sondern als einen Genuss, welcher mit der Liebe des Liebenswürdigen unausbleiblich verbunden ist," und welcher in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht besteht [10]). Die wahre Tugend und Ehrbarkeit ist also nichts anderes, als die Liebe Gottes [11]).

---

1) De lib. arbitr. pag. 1000 sqq. — 2) Ib. p. 1006 sqq. — 3) De volupt. et vero bono, l. 1. c. 1—8. — 4) Ib. l. 1. c. 9 sqq. — 5) Ib. l. 3. c. 2 sqq.
6) Ib. l. 3. c. 6. — 7) Ib. l. 3. c. 9. Cf. Praef. p. 896. — 8) Ib. l. 3. c. 9.
9) Ib. l. 3. c. 14. — 10) Ib. l. 3. c. 12. c. 17 sqq. — 11) Ib. l. 3. c. 12.

§. 64.

Ganz analogen Ansichten, wie bei Valla, begegnen wir bei einem andern berühmten Philologen dieser Zeit, bei *Rudolph Agricola*. Er ward im Jahre 1443 in der Nähe von Gröningen geboren und dann in der Schule zu Zwoll unter Thomas von Kempen gebildet. An der scholastischen Philosophie fand er keinen Geschmack; dafür verlegte er sich auf das Studium der alten classischen Literatur und studirte insbesonders den Cicero und Quintilian. Zur Vollendung seiner wissenschaftlichen Ausbildung reiste er nach Frankreich und dann nach Italien, wo er den Unterricht des Theodor von Gaza und anderer griechischer Gelehrten genoss. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wirkte er zu Worms und dann als Lehrer zu Heidelberg mündlich und schriftlich für die Wiedererweckung der alten Literatur in Deutschland. Das Hebräische erlernte er erst kurz vor seinem Tode, welcher im Jahre 1485 erfolgte. Unter seinen Werken sind vom philosophischen Standpunkte aus ganz besonders bemerkenswerth die drei Bücher „De inventione dialectica," in welchen er ganz analoge Ansichten über die Dialektik entwickelt, wie Laurentius Valla [1]).

Wie dieser, so streitet auch Agricola gegen die verwickelte Dialektik der Scholastiker und sucht dagegen den dialektischen Untersuchungen ihre Richtung auf die Rhetorik zu geben. „Die dialektische Kunst hält er nur deshalb für nothwendig, weil kein Redner bewegen könne, wenn er nicht zugleich belehre. Die Scheu vor den künstlichen und verwickelten Untersuchungen theilt er mit Valla. Seitdem in den Schulen jene spitzfindige Weise der Schlüsse um sich gegriffen habe, sei die wahre Philosophie aus ihnen verschwunden. Man solle die Sache einfacher machen. Dem Ruhme des Aristoteles möchte er nicht gern etwas entziehen; aber diesem Philosophen sei es doch eigen, dass er nichts einfach und offen vortragen könne; wie ein Orakel sei er dunkel und zweideutig. An seinen Worten soll man deshalb nicht zu ängstlich festhalten. Ebenso will er dem Cicero und Quintilian nicht unbedingt vertrauen. Er will sich die Freiheit der Wahl vorbehalten, nicht zu tief forschen, sondern nur Regeln geben, welche der Gegenwart nützlich sein können. In dieser Absicht stellt er gewisse Gemeinplätze auf, unter welche die dialektische Erfindung gebracht werden könne." Damit beschäftigt sich zumeist seine Lehre von der dialektischen Erfindung.

Von Interesse ist noch seine Lehre von den Universalien. „Das Allgemeine erklärt er dahin, dass die besondern Gegenstände derselben Art, Gattung oder Beschaffenheit eine Aehnlichkeit miteinander haben, welche Aehnlichkeit dann als das Allgemeine betrachtet wird, das ihnen als solchen Gegenständen wesentlich ist. Den Gegenständen

1) *Brucker,* Hist. phil. Tom. 4. ps. 1. pag. 35 sqq.

unsers Denkens kommen Eigenschaften zu, welche sie von einander unterscheiden, von welchen keine auf einen andern Gegenstand übertragen werden kann; aber es wohnen ihnen auch Eigenschaften bei, welche ihnen gemeinsam sind. In diesen Eigenschaften findet unser Denken sie ähnlich, und wir betrachten sie in Bezug auf dieselben als Eins dem Gedanken nach; die Eigenschaft aber, welche ihre Aehnlichkeit ausmacht, sehen wir als das Allgemeine an.“ Desungeachtet aber darf das Allgemeine nicht als etwas rein Subjectives betrachtet werden. „Zu leugnen, dass etwas Allgemeines ausser der Seele sei, erklärt Agricola für eine Blindheit. Alle Wissenschaften beschäftigen sich mit dem Allgemeinen und suchen zu erkennen, was die Dinge ausser der Seele sind; wenn daher das Allgemeine nur in der Seele wäre, so würden die Wissenschaften zu Dichtungen herabsinken. Wenn wir aber fragen, was denn das Allgemeine ausser unserer Seele sei, so bleiben wir bei der Antwort stehen, dass es in den wesentlichen Aehnlichkeiten der Dinge zu suchen sei. Diese Aehnlichkeiten sollen ausser der Seele vorhanden sein, so wie die Dinge, welchen sie zukommen [1].“ — Es ist nicht zu läugnen, dass diese Lehre vom Allgemeinen im Wesentlichen nur die conceptualistische Formel widergibt.

Ein weiteres Glied in der Reihe der antischolastischen Philologen und Dialektiker dieser Epoche ist der Spanier *Ludovicus Vives.* Er ward im Jahre 1492 zu Valencia geboren und kam später nach Paris, um sich den Wissenschaften zu widmen. Die scholastische Philosophie, welche hier gelehrt wurde, sprach ihn nicht an. Er warf sich auf die classische Literatur und stürzte sich dann von diesem Standpunkte aus in den gleichen Streit gegen die Scholastik und insbesonders gegen die scholastische Dialektik hinein, wie seine humanistischen Vorgänger und Zeitgenossen. Er kehrte nur auf kurze Zeit nach Spanien zurück, da ihm seine Landsleute zu scholastisch gesinnt waren, und liess sich dann später zu Brügge in den Niederlanden nieder, wo er im Jahre 1540 starb. Er hat zahlreiche Schriften hinterlassen, unter welchen für unsern Zweck die wichtigsten sind: die Abhandlung „De causis corruptarum artium,“ das Buch „In pseudodialecticos,“ und auch die Schrift: „De initiis, sectis et laudibus philosophiae.“

Auch Vives greift zunächst die aristotelische Dialektik an und folgt hierin ganz der Fährte des Laurentius Valla, an welchem er nur dieses auszusetzen weiss, dass er von zu heftiger Gemütsart gewesen sei und daher zu manchen Behauptungen sich voreilig habe hinreissen lassen [2]. Die Dunkelheit der aristotelischen Schriften ist ihm anstössig. Von der Dialektik, welche er zu Paris studirt hatte, sagte er

1) Vgl. *Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 261 ff.

2) *Ludovicus Vives,* Opp. omnia (ed. Valentiae Edentanorum 1785) Tom. 6. — De causis corruptarum artium, l. 3. c. 7. p. 151.



später, dass er sie gern wieder vergessen möchte, dass auch nur eine Stunde mit derselben sich zu beschäftigen verlorne Zeit sei [1]). Nach seiner Ansicht hat sich in der Dialektik unter allen freien Künsten am meisten Wust angesammelt, da sie doch als Organ für die Aneignung aller übrigen Wissenschaften am reinsten und unversehrtesten sein sollte [2]). Schon Aristoteles hat Manches in dieselbe hineingemengt, was eigentlich gar nicht zu ihr gehört. Die Dialektik ist ihrem Wesen nach ein Werkzeug des Denkens zur Prüfung des Wahren und Falschen. Aber Aristoteles behandelt gleich im Anfange derselben die Categorien, welche doch offenbar in die Metaphysik gehören, da sie sich auf die Sachen beziehen, die wir denken [3]). Und diese Categorien behandelt er noch dazu ohne Rücksicht auf die natürliche Ordnung, in welcher sie zu einander stehen, sondern mischt sie vielmehr systemlos durcheinander [4]). Dann folgt das Buch περὶ ἑρμηνείας, dessen Inhalt von der Art ist, dass er mehr in die Grammatik, als in die Dialektik gehört [5]). Die Bücher der beiden Analytiken, welche sich an das Buch „De interpretatione" anschliessen, sind zwar sehr nützlich und zeugen von einem scharfsinnigen Geiste; aber sie sind mit vielen überflüssigen Erörterungen überladen und zudem sind die einzelnen Materien mit einer solchen Subtilität und Spitzfindigkeit auseinandergelegt und dissecirt, dass es schwerer ist, das Organ selbst zu verstehen, als den Gebrauch desselben [6]). Zudem gehören die Materien, welche besonders in der zweiten Analystik behandelt werden, gleichfalls zum grössten Theile nicht in die Logik, sondern in die Psychologie [7]). Aehnliche Fehler weist die Topik auf [8]).

Hat nun schon Aristoteles selbst solche Fehler in seiner Dialektik sich zu Schulden kommen lassen, so haben seine Nachfolger und Anhänger dieselbe noch mehr corrumpirt. Schon die frühern griechischen und lateinischen Ausleger haben die aristotelische Dialektik durch ihre Erklärungen noch dunkler, abstruser und weitläufiger gemacht, als sie es ursprünglich war [9]). Noch mehr aber gilt dieses von den neuern Dialektikern, welche geradezu als Sophisten bezeichnet werden müssen. Alle möglichen Fehler, durch welche die Dialektik möglicherweise verunstaltet werden kann, sind in ihnen, wie in der Sentina eines Schiffes, zusammengeflossen. Sie haben sich nicht blos die Fehler des Aristoteles und seiner frühern Ausleger angeeignet, sondern auch noch eine Menge von dem ihrigen hinzugefügt [10]). In der Dialektik fallen sie schon ganz und gar in die Metaphysik ein und ziehen die Probleme der letztern in die Dialektik [11]). So kommt

1) De pseudodialecticos (Tom. 3.), p. 39. 59. — 2) De caus. corrupt. art. l. 3. c. 1. p. 110. — 3) Ib. l. 3. c. 2. p. 114. — 4) Ib. l. c. p. 114 sq.

5) Ib. l. c. p. 115 sq. — 6) Ib. l. 3. c. 3. p. 117 sq. — 7) Ib. l. c. p. 118.

8) Ib. l. c. p. 120 sqq. — 9) Ib. l. 3. c. 4. — 10) Ib. l. 3. c. 5.

11) Ib. l. 3. c. 5. p. 131.

es, dass sie auf die Dialektik, die doch nur das Instrumentum der Philosophie ist, zwei Jahre im Lehrvortrage verwenden, während sie der Physik, der Ethik und der Metaphysik nur Ein Jahr belassen [1]). Da streiten sie sich lange Zeit herum über die allgemeinen Begriffe, obgleich die Argumente der Nominalisten längst heraus gestellt haben, dass die Realisten eigentlich die gleiche Ansicht hierüber haben, wie die Nominalisten [2]). Man sollte doch zu den Sachen zu kommen suchen, und nicht mit so langer Zurüstung die Zeit verlieren [3]). Die Dialektik muss vereinfacht werden. Sie muss sich an die Rhetorik anschliessen. Die Aufgabe, welche ihr die alten Rhetoren zugewiesen haben, genügt es, zu lösen. Nur die Aufsuchung der Gemeinplätze und die Unterordnung der besondern Fälle unter dieselben zur Bildung richtiger Urtheile hat sie zu lehren. Darüber hat sie die entsprechenden Regeln aufzustellen. Die Lehre von der Inventio und dem judicium sind ihre wesentlichen Theile [4]). Nicht überall muss man strenge Demonstration suchen; man muss sich mit einer Dialektik begnügen, welche für Wahrscheinlichkeit sorgt [5]).

Es ist, wie wir sehen, bei diesen Philologen auf eine völlige Umwälzung in der Dialektik abgesehen. Sie begnügen sich nicht damit, die Ueberladung der scholastischen Dialektik zu rügen und auf ihre Beseitigung hinzuwirken; sie wollen eine ganz neue Dialektik begründen, deren Regeln im Grunde keine andern sein sollen, als die Regeln der Rhetorik. Wenn sie die Logik auf die blosse Wissenschaft von der Form des Denkens zu beschränken suchten, so können wir sie darüber nicht tadeln; aber die Dialektik ganz in der Rhetorik aufgehen zu lassen, — dieses Streben können wir nicht als berechtigt ansehen. — Doch wir dürfen unserer Darstellung nicht vorgreifen. Folgen wir also weiter dem Entwicklungsgange dieser neuen Dialektik.

2. Marius Nizolius.

§. 65.

Was die bisher aufgeführten Philologen, von philologischen Untersuchungen ausgehend, für die Umbildung der Dialektik unternommen hatten, das suchte der italienische Philologe Marius Nizolius, so viel an ihm war, zum Abschlusse zu bringen. Er erklärt ausdrücklich, dass die Dialektik nicht als Wissenschaft der Vernunft, sondern als Wissenschaft von der Rede zu fassen sei, und also der Rhetorik angehöre [6]). Es sei durchaus falsch, die Dialektik als eine eigene Wissenschaft zu behandeln; als solche muss sie vollständig aus dem Kreis der Wissenschaften

1) Ib. l. 3. c. 7. p. 146 sq. — 2) Ib. l. 3. c. 5. p. 132. — 3) In pseudodialect. p. 58. — 4) De caus. corrupt. art l. 3. c. 5. p. 131. — 5) Ib. l. 3. p. 118.

6) *Marius Nizolius*, De veris principiis et vera ratione philosophandi (Parmae 1553) l. 3. c. 3.

entfernt werden. Dasselbe gilt von der Metaphysik. Nur die Rhetorik soll bleiben. Demgemäss sucht er dann eine neue Eintheilung der Wissenschaften von dem Standpunkte dieses Princips aus zu bewerkstelligen.

Marius Nizolius wurde zu Brescella im Herzogthum Modena im Jahre 1498 geboren und beschäftigte sich sein Leben lang mit der Erklärung des Cicero. „Aus seinen Arbeiten über diesen seinen Lieblingsschriftsteller ist sein berühmtes Werk: „Thesaurus Ciceronianus" hervorgegangen. Als nun Marc Antonio Majoragio die Paradoxen Cicero's angriff und dabei der aristotelischen Philosophie sich bediente, trat Nizolius gegen ihn auf und schrieb sein Werk: „De veris principiis et vera ratione philosophandi," welches er im Jahre 1553 zu Parma herausgab, wo er damals lehrte. Später lehrte er an der Universität Sabbioneta, wo er, wahrscheinlich im Jahre 1576, starb.

Wir wollen die in dem genannten Werke enthaltenen Lehren des Nizolius nach ihrer negativen und positiven Seite in kurzem Umrisse darzustellen suchen, und zuletzt seine schon erwähnte neue Eintheilung der Wissenschaften skizziren.

Nizolius ist den scholastischen Dialektikern und Metaphysikern von Herzen gram, und weiss nicht häufig und nicht heftig genug gegen dieselben zu peroriren. Er nennt sie fast nie anders, als Pseudophilosophen und Philosophastern. Ihre Principien, sagt er, sind grösstentheils der Wahrheit ebenso widersprechend, wie das Wasser dem Feuer. Wer ihre Lehren befolgt, der wird nie in rechter Weise philosophiren und nie zur vollen Erkenntniss der Wahrheit gelangen [1]). Sie halten Alles, was Aristoteles lehrt, für unzweifelhaft und gestatten keinen Widerspruch mit dessen Lehrsätzen [2]). Und noch dazu ist diess nur jener Aristoteles, den *sie* haben, nicht der alte griechische Philosoph; denn die Schriften, welche wir unter dem Namen des Aristoteles besitzen, sind nicht die ächten Schriften des alten Aristoteles, sondern grösstentheils blos Auszüge aus den letztern, worin Manches unterschoben und gefälscht ist [3]). Zwar sind auch *diese* angeblich aristotelischen Schriften nicht ohne alles Gute; es findet sich besonders in den ethischen und politischen Büchern, sowie in der Rhetorik und in den Abhandlungen über die Geschichte der Thiere viel Wahres, obgleich es freilich auch hier nicht ohne viele und grosse Irrthümer abgeht. Aber das Gleiche gilt nicht von der Dialektik und Metaphysik und manchen physischen Büchern; denn da überwiegen die Irrthümer weitaus das wenige Gute, welches in denselben sich findet [4]). Und doch legen die Pseudophilosophen besonders auf diese Schriften das meiste Gewicht und schwören darauf, wie auf ein Evangelium [5]). So konnte es nicht anders kommen, als dass durch diese

1) Ib. prooem. p. 2 sq. — 2) Ib. l. 1. c. 2. p. 16. — 3) Ib. l. 4. c. 6.
4) Ib. l. 4. c. 7. p. 345 sq. l. 1. c. 1. p. 5 sq. l. 3. c. 7. p. 256.
5) Ib. l. 1. c. 2. p. 16.

Pseudophilosophen in der Philosophie Alles verdorben worden ist. Darum müssen die aristotelischen Schriften, besonders die dialektischen und metaphysischen, als Grundlage des philosophischen Unterrichtes beseitigt werden. Die Schüler des philosophischen Unterrichtes sollen den Aristoteles zwar lesen; aber mit Vorsicht und Auswahl, damit sie sich nur das Wahre in demselben aneignen, das Falsche dagegen ausscheiden: eingedenk der Regel: Ubi (Aristoteles) bene dicit, nihil melius, ubi male, nihil pejus excogitari potest [1]). Dafür verlangt Nizolius als Grundbedingung eines guten Fortschrittes in dem philosophischen Studium eine gute Bekanntschaft mit der lateinischen und griechischen Sprache, Kenntniss der grammatischen und rhetorischen Gesetze und Regeln, fleissiges Lesen der vorzüglichern griechischen und lateinischen Auctoren, Freiheit des eigenen Urtheils und eine klare, deutliche Ausdrucksweise [2]).

So geht denn das Streben des Nizolius in der Schrift, welche wir vor uns haben, dahin, die aristotelische Dialektik und die an diese sich anschliessende Metaphysik zu stürzen und andere Principien an die Stelle derjenigen zu setzen, welche er bekämpfte. Da musste er denn natürlich vor Allem seine Aufmerksamkeit dem erkenntnisstheoretischen Problem zuwenden, weil dieses die Grundlage alles dialektischen Verfahrens, aller Metaphysik bildet. Die realistischen Scholastiker hatten den allgemeinen Begriffen Realität zugeschrieben und dieses Princip zur Grundlage ihrer ganzen Speculation gemacht. Nizolius sah wohl ein, dass mit diesem Princip die ganze scholastische Dialektik und Metaphysik stehe und falle, und sprach solches offen aus [3]). Aber eben deshalb setzte er denn auch alle Hebel in Bewegung, um dieses Princip zu stürzen, es als falsch und nichtig zu erweisen, und ein anderes Princip an dessen Stelle zu setzen. Wir haben in dieser Richtung seinen Gedankengang zu verfolgen.

Wie sein Vorgänger Valla, so stellt auch Nizolius in Abrede, dass der Begriff des Seienden (entis) der allgemeinste sei; für ihn ist vielmehr der Begriff der Sache (res) zu substituiren [4]); denn „Sache" (res) nennen wir Alles, das Seiende und das Nichtseiende, während der Begriff ens selbstverständlich nur von dem erstern prädicirt werden kann [5]). Der Begriff res ist also der universellste Begriff; was Aristoteles sonst noch zu den Universalien zählt, die Transcendentalien sowohl, als auch die Categorien, hat er ganz ohne Grund zu diesen gerechnet; denn entweder lassen sie sich unter den Begriff der „Sache" subsumiren, oder sie sind nur bestimmte modi, unter welchen uns die „res" erscheinen [6]). — Verhält sich nun dieses also, dann lassen sich

---

1) Ib. l. 4. c. 7. p. 345 sq. c. 8. p. 354 sq. — 2) Ib. l. 1. c. 1. p. 5 sqq.
3) Ib. l. 1. c. 7. p. 47. — 4) Ib. l. 2. c. 8. p. 163. — 5) Ib. p. 164 sq.
6) Ib. p. 164 sq. Itaque dicimus et affirmamus, in tota rerum natura, et in

alle Dinge (res) vorerst in zwei Hauptcategorien auseinander scheiden, nämlich in Substanzen und Qualitäten [1]). Wenn Valla damit auch noch die „Thätigkeit" (actio) verbindet, so hat er in so fern Unrecht, als die Thätigkeit keine eigene mit den beiden andern coordinirte Species bildet, sondern auf die Qualität zurückgeführt werden muss [2]). Ferner lassen sich die Dinge eintheilen in Einzeldinge (singularia) und in Gesammtheiten von solchen Einzeldingen (multitudines rerum singularium), in so ferne nämlich mehrere derlei Einzelheiten als eine einheitliche Gesammtheit gefasst werden können [3]). Hienach haben wir im Ganzen vier Gattungen von Dingen, unter welche Alles, was in der Welt ist, sich subsumiren lässt: Substanzen, Qualitäten, Einzelwesen und Gesammtheiten von Einzelwesen [4]). Es unterscheiden sich diese Gattungen von Dingen vermöge ihrer Existenzweise von einander. Alles in der Welt existirt nämlich entweder für sich oder existirt in und an einem Andern; es existirt ferner entweder als ein einheitliches, indiscretes Wesen, oder aber als eine Gesammtheit von Dingen, als ein solches Sein, welches wesentlich aus vielen Einzeldingen besteht. Und eben hieraus ergibt sich, wie gesagt, die Ausscheidung der oben aufgeführten Categorien [5]).

Nach diesen objectiven Unterschieden der Dinge gestalten sich denn nun auch die Unterschiede der sprachlichen Ausdrücke, mit welchen wir die Dinge bezeichnen. Es kennt nämlich auch die Sprache nicht mehr und nicht weniger als vier wesentliche Ausdrucksweisen für die Dinge, welche genau den angegebenen vier objectiven Categorien entsprechen. Die nomina der Sprache sind nämlich entweder nomina substantiva, oder nomina adjectiva, oder nomina propria, oder endlich nomina appellativa. Das Substantivum bezeichnet das Wesen, welches durch es ausgedrückt wird, per modum per se stantis, und entspricht somit der Substanz; das Adjectivum bezeichnet seinen Gegenstand per modum in alio existentis, und entspricht daher der Qualität; das Nomen proprium bezeichnet ferner das Subject per modum essendi unius ac solius per se, und entspricht somit dem Einzeldinge; das Nomen appellativum endlich bezeichnet seinen Gegenstand per modum essendi multorum ac plurium simul, und entspricht hienach der „einheitlichen Gesammtheit" in der Objectivität [6]).

Was nun das Nomen appellativum im Besondern betrifft, so ist

---

hac immensa mundi universitate esse tantum unum, verum, summum ac generalissimum genus, sive transcendens, sive categoriam, sive praedicamentum, sive quomodocunque aliter nominare placet: in quo genere reliqua omnia inferiora ac pene innumerabilia genera continentur, quod est genus rerum, sive res, accipiendo tamen rem non proprie, sed figurate pro omnibus rebus.

1) Ib. l. 2. c. 9. p. 168. — 2) Ib. p. 169 sq. c. 10. p. 179 sqq.

3) Ib. l. 1. c. 6. p. 40. — 4) Ib. l. 1. c. 3. p. 19 sq. — 5) Ib. l. 1. c. 3. p. 20. — 6) Ib. l. 1. c. 3. p. 19 sqq.



dasselbe entweder collectiv (comprehensiv), oder aber nicht collectiv (einfach). Collectiv sind z. B. die Ausdrücke: Volk, Heer u. dgl.; nicht collectiv oder einfach dagegen sind die Ausdrücke: Mensch, Thier, Baum u. dgl., in so fern man nämlich diese Ausdrücke nicht im eigentlichen, sondern im figürlichen Sinne fasst, d. h. nicht einen einzelnen Menschen, ein einzelnes Thier u. s. w. damit bezeichnen will, sondern alle Menschen, alle Thiere, alle Bäume [1]). Allein wenn man die letzterwähnten nomina appellativa „nicht collective" oder einfache nennt, so sieht man dabei eben blos auf den Ausdruck; der Bedeutung nach sind sie ebenso collectiv wie die andern; denn man fasst ja, wie gesagt, in denselben gleichfalls alle Einzeldinge, welchen die erwähnte Bezeichnung zukommt, in Eins zusammen und drückt folglich damit gleichfalls eine Gesammtheit von Dingen aus [2]). Hienach ist das Collectivsein eine wesentliche Eigenschaft der nomina appellativa, wenn auch diese Eigenschaft der Collectivität nicht in allen auf gleiche Weise hervortritt.

§. 66.

Dieses vorausgesetzt, löst sich nun die Frage über die Universalien. Die allgemeinen Begriffe sind nämlich keineswegs etwas Objectives oder in der Objectivität Begründetes, sondern das Allgemeine findet sich nur in dem sprachlichen Ausdrucke. Nur die Namen, mit welchen wir die Dinge bezeichnen, sind gemeinsam oder allgemein; in der Objectivität findet sich kein Grund für die Allgemeinheit. Nicht die Realisten, wie Boethius, Albert, Thomas, Duns Skot, sondern vielmehr die Nominalisten, an deren Spitze Okkam steht, haben das Rechte getroffen [3]). Alle Gattungen und Arten sind nämlich nichts weiter, als eine Gesammtheit von Einzelwesen, discrete Ganzheiten (tota discreta), welche als solche aus vielen Einzelwesen bestehen. Nimmt man alle diese Einzelwesen hinweg, so bleibt von der bezüglichen Gattung oder Art gar nichts mehr übrig, ebenso wenig wie ein Heer als solches noch denkbar ist, wenn man alle Soldaten, aus welchen es besteht, hinwegnimmt [4]). Daraus folgt, dass jene nomina appellativa, mit welchen wir die verschiedenen Gattungen oder Arten bezeichnen, nichts anderes ausdrücken, als die Gesammtheit jener Einzelwesen, aus welchen sie bestehen [5]). Die Universalien sind ihrer Bedeutung nach nichts anderes, als Collectivbenennungen für eine Mehrheit oder Gesammtheit von Dingen, wie das Wort „Heer" ein Collectivname für alle Soldaten ist, welche das Heer bilden [6]). Der Ausdruck „Universale" ist ja abgeleitet von „Universum;" und da dieses letztere

1) Ib. l. 1. c. 4. p. 22. 34. — 2) Ib. l. 1. c. 4. p. 23. — 3) Ib. l. 1. c. 6. p. 46. — 4) Ib. l. 1. c. 4. p. 23 sqq. l. 2. c. 1. p. 94 sqq. — 5) Ib. l. 1. c. 4. p. 24. — 6) Ib. l. 1. c. 7. p. 50.

Wort in der lateinischen Sprache immer nur gebraucht wird von einem continuirlichen oder discreten Ganzen, so kann auch der Ausdruck „universale“ keine andere Bedeutung haben[1]). Daher ist das Universale nur als Name allgemein; das, was dadurch bezeichnet wird, ist nur eine Sammlung, eine Gesammtheit von Individuen; einen weitern Inhalt haben die Universalien nicht. Daraus folgt von selbst, dass auch der Begriff der Abstraction, durch welche nach den Scholastikern das Allgemeine gewonnen werden soll, nichtig und haltlos ist[2]). Nicht durch Abstraction wird das Allgemeine gewonnen, sondern durch Comprehension, d. i. durch Zusammenfassung aller Einzelwesen einer Art oder Gattung zu einer Einheit[3]). Nimmt man im Sinne der realistischen Scholastiker reale Universalien an, welche eine Einheit für sich bilden und ganz in jedem Einzelwesen einer Gattung oder Art sich finden, so spricht man damit etwas ganz Unmögliches aus, denn daraus würde folgen, dass ein und derselbe Mensch an verschiedenen Orten zugleich wäre[4]). Das Universale der Dialektiker ist somit etwas ganz Chimärisches und Sinnloses. Diess erweist sich noch klarer, wenn man auf die Gründe sieht, mit welchen die Gegner ihre Universalien stützen wollen. Sie sagen, alle Wissenschaften und Künste, ja alle Definitionen seien nur durch das Allgemeine ermöglicht; von den einzelnen Dingen als solchen gebe es weder Wissenschaft, noch Definition, weil sie, unendlich an Zahl, nicht alle erkannt und wissenschaftlich erfasst werden können, und weil sie andererseits, im beständigen Fluss des Werdens und Vergehens sich befindend, die über sie ermittelten wissenschaftlichen Bestimmungen nicht zu bewahren vermögen[5]). Allein das ist unrichtig. Denn um eine Wissenschaft oder Definition von Einzeldingen zu gewinnen, braucht man dieselben ja nicht alle, je einzeln und für sich genommen zu erkennen: — diess wäre freilich unmöglich: — es genügt, sie alle als eine Gesammtheit zusammenzufassen und zu denken. Und ebenso ist es zum Zwecke der stetigen Bewahrung der wissenschaftlichen Disciplinen nicht nothwendig, dass jedes einzelne jener Wesen, auf welche sich diese beziehen, unvergänglich sei; es genügt, dass die ganze Gesammtheit als solche — die Gattung — sich fortwährend erhalte[6]). — Ferner sagen die Gegner, die Universalien, in ihrem Sinne genommen, seien die wesentliche Grundlage und Bedingung des Syllogismus und der Induction, weil in jenem vom Allgemeinen auf das Einzelne und in dieser umgekehrt vom Einzelnen auf das Allgemeine geschlossen werde.

---

1) Ib. l. 1. c. 6. p. 41 sqq. — 2) Ib. l. 3. c. 7. p. 255 sqq.

3) Ib. p. 256. Comprehensio est actio quaedam sive operatio intellectus nostri, qua mens hominis singularia omnia sui cujusque generis simul et semel comprehendit. l. 1. c. 7. p. 50.

4) Ib. l. 1. c. 8. p. 68. — 5) Ib. l. 1. c. 7. p. 48. — 6) Ib. p. 48 sqq. p. 54 sq.

Es könnten deshalb die Universalien nicht geläugnet werden, ohne Syllogismus und Induction zu zerstören. Aber auch das ist unrichtig. Denn die Beweisführungen beziehen sich sämmtlich nicht auf sogenannte Universalien, sondern auf Gesammtheiten (non fiunt de universalibus, sed de universis); man schliesst nämlich im Syllogismus von der Gesammtheit auf die besondern Glieder dieser Gesammtheit, und in der Induction von den besondern Gliedern der Gesammtheit auf die Gesammtheit selbst. Nirgends ist also hier von sogenannten realen Universalien die Rede[1]). — Endlich suchen die Dialektiker ihre Universalien auch noch damit zu begründen, dass die Prädication eines Begriffes von einem Individuum nicht möglich sein würde, wenn der Begriff nicht als ein Universale gefasst würde. Aber sie bedenken nicht, dass es bei einer solchen Prädication sich nicht um die Prädicirung einer Sache von einer Sache, sondern nur um die Prädicirung eines Wortes, eines Namens von einer Sache handelt. Und dazu reicht die Allgemeinheit des Ausdrucks, des Namens hin; ein reales Universale ist dadurch nicht gefordert[2]). Deshalb kann man denn auch den Dialektikern nicht zugestehen, dass von einem besondern Dinge seine Gattung oder Art in eigentlicher Bedeutung ausgesagt werden dürfe. Das besondere Ding ist ein Theil; seine Gattung oder Art ist das Ganze, zu welchem dieser Theil gehört. Von dem besondern Dinge also die Art oder Gattung im eigentlichen Sinne aussagen, das würde Nichts anderes heissen, als vom Theile sagen, dass er das Ganze sei[3]). Wenn man die Worte im eigentlichen Sinne gebrauchen will, dann hat man den allgemeinen Begriff nicht im Nominativ, sondern in einem abhängigen Casus zu setzen; man darf nicht sagen: Sokrates ist Mensch, sondern: Sokrates ist unter den Menschen, gehört zu der Art der Menschen[4]). — Wir sehen, der Nominalismus des Nizolius ist entschieden genug. Das Universale hat gar keine Realität, es ist nicht einmal mehr eine allgemeine Vorstellung; es ist nur eine allgemeine Benennung. Roscellin hätte nicht entschiedener sprechen können. Damit ist allerdings der Metaphysik ihre Grundlage entzogen. Wenn der Verstand blos sinnlich wahrnehmbare Ganzheiten, seien dieselben continuirlicher oder discreter Natur, zu erkennen vermag, so ist ihm dadurch eo ipso das Gebiet des Uebersinnlichen verschlossen, und was wir Metaphysik nennen, wird zu einem blossen Hirngespinnst. Es ist der vollendetste Empirismus, welchen diese Erkenntnisslehre uns darbietet. Aber auch die Dialektik hat, wenn so die Realität der allgemeinen Begriffe gänzlich negirt wird, keine objective Grundlage mehr; sie wird zu etwas rein Subjectivem, und findet den Kreis ihrer Berechtigung nur mehr in den Worten. Sie geht in die Rhetorik über. Es ist auffällig, wie ein Philologe, der doch

1) Ib. l. 1. c. 7. p. 56 sqq. — 2) Ib. l. 1. c. 7. p. 60 sqq. — 3) Ib. l. 1. c. 7. p. 65. c. 10 p. 89. — 4) Ib. l. 1. c. 7. p. 64 c. 10. p. 89.

schon vermöge der Eigenthümlichkeit seiner Wissenschaft dem Idealen nicht abgeneigt sein kann, zu solchen Ansichten kommen konnte. Die Heftigkeit des Kampfes gegen die Scholastik allein bietet dazu den Erklärungsgrund. Diese Heftigkeit musste nothwendig zu extremen Ansichten führen.

Sehen wir jedoch davon ab, und wenden wir uns der neuen encyclopädischen Eintheilung der Wissenschaften zu, welche Nizolius auf der Grundlage der bisher entwickelten Principien zu bewerkstelligen sucht.

Unter Wissenschaft versteht Nizolius im Allgemeinen die Erkenntniss von Sachen, welche des Wissens werth, schwer zu denken und gewöhnlich unbekannt sind. Die aristotelische Definition der Wissenschaft, nach welcher dieselbe eine sichere Erkenntniss fordert, welche keinem Zweifel unterliegt und die Sache so darstellt, dass sie in keiner andern Weise je richtig gedacht werden kann, verwirft Nizolius, weil sie zu enge und wohl kaum möglich sei[1]). — Die Wissenschaft ist nun aber entweder reine Wissenschaft, wenn sie nämlich nur die Erkenntniss der Wahrheit zum Zwecke hat; oder sie ist zu gleicher Zeit auch Kunst, wenn sie nämlich auch in der Absicht angestrebt wird, um geschickt zu sein zu einer bestimmten Thätigkeit[2]). Die Definition der reinen Wissenschaften ist bedingt durch die Gattung, unter welche sie gehören, und durch die Materie, auf welche sie sich als auf ihren Gegenstand beziehen; denn nur diese beiden Momente zugleich geben uns einen Begriff von der bezüglichen Wissenschaft[3]). Die Eintheilung derselben beruht dagegen auf der Materie allein[4]). Was dagegen jene Wissenschaften betrifft, welche zugleich Künste sind, so beruht deren Definition und Eintheilung auf der Gattung, auf der Materie und auf dem Officium, zu welchem sie den Menschen, der sich dem Studium derselben widmet, befähigen sollen[5]).

Dieses vorausgesetzt stellt nun Nizolius an die Spitze aller Wissenschaften die Philosophie und die Rhetorik. Beide sind nicht zwei von einander getrennte Dinge, und man hat sehr Unrecht daran gethan, dass man sie als zwei verschiedene Wissenschaften auseinander schied[6]). Beide bilden Ein Ganzes, wie Seele und Leib; die Philosophie entspricht der Seele, die Rhetorik dem Leibe. Ein und dieselbe Wissenschaft heisst Philosophie, so fern sie Weisheit und Tugend in sich schliesst, und Rhetorik, in so fern sie die Fähigkeit ist, richtig und gut über die Dinge zu sprechen. Philosophie ist nicht ohne Rhetorik, und Rhetorik nicht ohne Philosophie möglich. In dieser Einheit sind alle übrigen Wissenschaften enthalten[7]).

1) Ib. l. 3. c. 1. p. 189—193. — 2) Ib. l. 3. c. 1. p. 195 sq. — 3) Ib. l. 3. c. 2. p. 198. — 4) Ib. p. 199. — 5) Ib. p. 199. — 6) Ib. l. 3. c. 3 p. 209 sqq.
7) Ib. l. 3. c. 3. p. 211 sqq.



Aber so sehr auch Nizolius die Zusammengehörigkeit der Philosophie und Rhetorik urgirt, so scheidet er sie andererseits dennoch wieder als die zwei Haupteintheilungsglieder der Wissenschaft im Allgemeinen auseinander[1]). Beide Eintheilungsglieder, die Philosophie und die Rhetorik, kommen dann darin überein, dass sie zur Materie alle Dinge der Welt ohne Ausnahme haben; sie unterscheiden sich aber durch ihr Officium, in sofern nämlich die Philosophie zu wahrem Wissen und zu geeignetem Handeln, die Rhetorik dagegen zu richtigem Denken und Sprechen über natürliche und bürgerliche Dinge befähigen soll[2]). Die Philosophie theilt sich dann wiederum ab in Physik und Politik, je nachdem sie zu ihrer Materie die natürlichen Dinge oder aber die bürgerlichen Verhältnisse hat[3]). Die Physik ist reine Wissenschaft und begreift unter sich die Theologie, die Meteorologie, Geographie, Physiologie; die Politik ist Wissenschaft und Kunst zugleich und zu ihr gehören die Ethik, die specielle Politik, die Oeconomik u. s. w.[4]). Die Rhetorik dagegen ist in ihrem ganzen Umfange zugleich Kunst und Wissenschaft, lässt aber keine solche allgemeine Eintheilung zu, wie die Philosophie, weshalb es bei drei Haupteintheilungsgliedern aller Wissenschaften bewendet bleiben muss, welche da sind: Physik, Politik und Rhetorik. Doch gehören zur Rhetorik im weitern Sinne die Grammatik, die Rhetorik im engern Sinne, die Poetik u. s. w.[5]).

Daraus ist ersichtlich, dass die Dialektik und Metaphysik aus dem Organismus der Wissenschaften gänzlich ausgeschlossen werden müssen. Sie können ja weder durch ihre Materie, noch durch ihr Officium von andern Wissenschaften unterschieden werden. Nicht durch die Materie; denn nach Aristoteles sollen Dialektik und Metaphysik alle Dinge der Welt zum Gegenstande haben. Aber dieses Prärogativ kommt ja der Philosophie und Rhetorik zu; wozu also noch Dialektik und Metaphysik? — Nicht durch ihr Officium; denn sie sollen nach Aristoteles dazu befähigen, das Wahre zu erkennen und richtig über die Dinge zu denken und zu sprechen. Aber auch dieses ist Sache der Philosophie und Rhetorik[6]). So gibt es denn für Dialektik und Metaphysik gar keinen Platz im ganzen Complex der Wissenschaften; beide müssen daher beseitigt, und was etwa Wahres in denselben sich findet, unter die andern Wissenschaften vertheilt werden[7]).

Es kann uns nicht entgehen, dass die ganze wissenschaftliche Richtung des Nizolius mehr negativer Natur ist. Er sucht die realistische Lehre von den Universalien zu stürzen, er sucht die Dialektik und Metaphysik aus der Wissenschaft zu verbannen; — weiter Nichts.

1) Ib. l. 3. c. 3. p. 213. — 2) Ib. p. 213. 214. — 3) Ib. p 213. — 4) Ib. p. 214. 216. — 5) Ib. p. 213. 216. c. 8. p. 270. — 6) Ib. l. 3. c. 5. p. 223 sqq. c. 6. p. 246 sqq. — 7) Ib. l. 3. c. 6. p. 254.



Zu einem positiven Aufbau eines neuen Systems hat er es eigentlich nicht gebracht. Das negative Moment in der antischolastischen Dialektik, von welcher wir sprechen, hat er zum Abschluss gebracht; eine neue positive Richtung zu begründen, ist ihm nicht gelungen. Auf dieser letztern Fährte treffen wir einen andern Mann, welcher zwar mit einer wo möglich noch grössern Heftigkeit gegen die scholastische Dialektik auftrat und den Kampf in den Mittelpunkt des Scholasticismus, in die Universität Paris selbst, hineintrug; aber doch bei der blossen Negation nicht stehen blieb, sondern eine neue positive Dialektik nach den von den bisher aufgeführten Philologen entworfenen Grundsätzen zu begründen suchte. Es ist

3. Petrus Ramus.

§. 67.

Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) ward 1515 in dem Dorfe Cuthe in der Picardie von armen Eltern geboren. Er machte seine Studien in Paris, wo er unter kümmerlichen Verhältnissen lebte. Anfangs musste er als Diener im Collegium von Navarra zu Paris seinen Unterhalt zu gewinnen suchen. Nachher aber fand er doch so viel Unterstützung, dass er sich unabhängiger den höhern Studien widmen konnte. Er studirte nun die aristotelische Dialektik und Philosophie, welche in Paris ausschliesslich gelehrt wurde, mit grossem Eifer. Allein er fühlte sich dadurch nicht befriedigt. Es bildete sich in ihm vielmehr allmählig eine tiefe Abneigung aus gegen die aristotelische Philosophie und Dialektik, wohl unter dem Einflusse seines Lehrers, des Johann Sturm, welcher, in der Schule des Faber gebildet, damals eine Zeit lang zu Paris lehrte. (Aus dieser Schule mag ihm auch eine Vorliebe für die platonische Philosophie entsprungen sein, welche der Inhalt seiner Schriften und das häufige Lob Plato's in denselben erkennen lässt.) Als er daher auf der Universität Paris die Würde eines Magisters der freien Künste erwerben wollte, stellte er den Streitsatz auf, dass Alles, was Aristoteles gesagt und gelehrt habe, erlogen sei (quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse). Es erregte dieser Satz zwar grosses Aufsehen, blieb aber für ihn noch ohne weitere Folgen. Doch er verfestigte sich in der von ihm einmal eingeschlagenen Richtung immer mehr. Es entstand in ihm der Gedanke, an die Stelle der aristotelischen eine neue, einfachere und besser begründete Dialektik zu setzen. Das Studium der Beredsamkeit, welchem er sich widmete, die Lectüre Cicero's und Quintilian's, worin er die Eintheilung der Dialektik in die Lehre von der Erfindung und Disposition vorfand, das Studium der galenischen Schrift von den Lehrsätzen des Hippokrates und des Plato, wodurch er zur Lectüre der platonischen Dialoge selbst geführt wurde, brachten diesen Gedanken in ihm immer

mehr zur Reife und boten ihm zugleich die Elemente zur Neugestaltung der Dialektik dar. So kam er denn endlich dazu, dass er im Jahre 1543 zwei Schriften herausgab: „Dialecticae institutiones,“ und „Aristotelicae animadversiones,“ in welchen er seine neuen Ansichten in der Dialektik niedergelegt hatte. Die erstere gab sein eigenes System, die letztere beschäftigte sich mit der Widerlegung der aristotelischen Dialektik. Die Sache erregte grosse Sensation, und da er schon vorher in seinen Lehrvorträgen seine Schüler stets zur gleichen Abneigung gegen Aristoteles und seine Logik angeleitet hatte, so glaubte man von Seite der Pariser Universität, die Sache nicht auf sich beruhen lassen zu dürfen. Nicht blos trat Antonius Goveanus als Vertheidiger des Aristoteles auf, sondern es wurde auch eine Anklage gegen ihn beim Könige erhoben. Es wurde eine Commission gebildet, welche die Sache untersuchen sollte. Sie entschied gegen Ramus. Auf diese Entscheidung hin erliess der König Franz I. den Befehl, dass die Schriften des Ramus unterdrückt und dem Ramus selbst verboten werden sollte, über Logik und Philosophie ohne specielle Erlaubniss des Königs Vorlesungen zu halten. Doch noch in demselben Jahre (1544) ward Ramus wieder als Lehrer der Beredsamkeit in dem College de Prele zugelassen, und als Heinrich II. im Jahre 1547 Franz I. in der Regierung folgte, wurde auf Betrieb des Cardinals Guise von Lothringen der von Franz I. erlassene Befehl zurückgenommen. Ramus durfte die confiscirten Schriften auf's neue herausgeben und wieder über Logik und Philosophie lesen. Durch dieses Glück begünstigt, ging er nun daran, ausser der Dialektik auch die Physik und Metaphysik des Aristoteles zu bestreiten und eine Reform der beiden Wissenschaften anzubahnen. Er schrieb über beide Wissenschaften Lehrbücher, in welchen er die aristotelischen Lehrsätze ebenso heftig bestritt, wie er es in der Dialektik gethan hatte [1]). Doch konnte er hier nur niederreissen; zum Aufbau eines neuen Lehrsystems brachte er es nicht. Durch seine Bekämpfung des Aristoteles und durch sein leidenschaftliches Wesen erweckte er sich aber auch jetzt viele Gegner, unter welchen besonders sein College Carpentarius sich hervorthat. Im Jahre 1562 trat er zum Calvinismus über, und dieser Schritt musste seine Stellung an der Pariser Universität vollständig erschüttern. Während der Religionskriege, welche damals in Frankreich wütheten und in welchen er vielfach eine thätige Rolle spielte, war er zu wiederholten Malen genöthigt, Paris zu verlassen.

1) Die beiden Bücher sind betitelt: „Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos Aristotelis libros; und Scholarum metaphysicorum l. XIV. in totidem metaphysicos Arist. libros.“ Dazu kommen dann noch die „Scholarum dialecticarum libri,“ in welchen jedoch nichts anders enthalten ist, als in den schon genannten „Institutionibus dialecticis.“

Beim Ausbruche des dritten Religionskrieges legte er seine Lehrstelle nieder und suchte eine solche auf einer deutschen Universität, namentlich zu Genf, zu erhalten. Die Unterhandlungen aber zerschlugen sich. Einen Ruf nach Krakau und Bologna nahm er der Religion wegen nicht an. Die Reise, welche er mit Erlaubniss des Königs 1568—1571 machte, brachte ihn der Erfüllung seiner Wünsche nicht näher. Zwar wurde er überall, in Zürich, Basel, Heidelberg, mit Auszeichnung empfangen und stand damals auf dem Gipfel seines gelehrten Ruhmes, welchen er durch zahlreiche philosophische und philologische Werke begründet hatte. Allein da der Aristotelismus doch auch auf den deutschen Universitäten noch vorherrschend war, so musste er dessungeachtet die Hoffnung aufgeben, auf einer derselben eine Verwendung zu finden. Er kehrte daher (1571) nach Paris zurück und wurde im folgenden Jahre (1572) in der Bartholomäusnacht ermordet. Der allgemeine Ruf hat den Carpentarius als Urheber des Mordes bezeichnet (?).

Wir sehen, auch Ramus hatte es darauf abgesehen, in allen Theilen der Philosophie das Bestehende zu bekämpfen und die Geltung desselben zu untergraben. Sein Hauptwerk war die Zerstörung. Einen neuen Aufbau der Philosophie zu bewerkstelligen, gelang ihm nicht. Nur in der Dialektik brachte er es dahin, der aristotelischen Logik gegenüber ein neues System aufzustellen. Und das ist es denn auch, was seinen Ruhm insbesonders begründet hat. Unsere Aufgabe wird sich also hier darauf beschränken, die neue Dialektik des Ramus in ihren Grundzügen zur Darstellung zu bringen. Sehen wir also, was er in dieser Beziehung geleistet hat.

In seiner Bestreitung der aristotelischen Dialektik macht er derselben vor Allem den Vorwurf, „dass sie kein treues Bild der natürlichen Logik sei, und anstatt die Züge der dem Menschen ursprünglich einwohnenden Denkkunst leserlicher zu machen, sie durch falsche Künstelei verdunkle [1].“ Das aristotelische Organon enthält gar keine Definition der Logik, und Alles ist in demselben so dunkel und verworren, dass man sich darin kaum zurecht finden kann; Nichts ist daselbst in der rechten Ordnung abgehandelt, sondern Alles promiscue durch einandergeworfen [2]). Ausserdem ist Vieles in die Logik aufgenommen, was gar nicht in dieselbe gehört, wie die Lehre von den Categorien und die Abhandlung über die Interpretation [3]). In den Büchern über die Topik ist dasjenige, was in der Logik so wichtig ist, die Invention und Disposition in die dichteste Finsterniss gehüllt [4]), und in den ersten Analytiken ist die Lehre von den Syllogismen, so wie von den syllogistischen Figuren theilweise falsch, theilweise un-

1) *Petrus Ramus,* Animadversiones Aristotelicae (ed. Basil. 1575) pag. 110.
2) Ib. l. c. — 3) Ib. p. 136 sqq. — 4) Ib. p. 142 sqq.

vollständig [1]). In den zweiten Analytiken werden fast lauter fremdartige Dinge abgehandelt, die Induction und Methode dagegen nur oberflächlich berührt [2]). Kurz, die aristotelisch-logischen Schriften sind für die Zwecke einer ächten und wahren Dialektik gar nicht zu gebrauchen. Es ist, wenn man die Zeugnisse der Alten über Aristoteles berücksichtigt, gar nicht glaublich, dass dieser Wirrwarr, welcher uns unter dem Namen der logischen Schriften des Aristoteles dargeboten wird, von Aristoteles selbst herrühre. Nur die nachfolgenden Peripatetiker scheinen dieses Chaos zusammengestellt und es unter dem Namen des Aristoteles der Nachwelt überliefert zu haben [3]). Und doch schwören die aristotelischen Dialektiker auf diese Schriften und glauben, dieselben enthalten die höchste Weisheit. Statt die Natur des Denkens zu erforschen, beschäftigen sie sich einzig mit der Erklärung des intricaten und verworrenen Inhaltes jener Schriften und quälen ihre Schüler mit dem Studium derselben in der beklagenswerthesten Weise ab [4]). Sie halten es für ein Verbrechen, dem Aristoteles zu widersprechen; sie glauben, hier könne es keinen weitern Fortschritt geben; was in den aristotelischen Büchern enthalten sei, das sei für alle Zeiten giltig. Aristoteles, der weise Mann, könne nicht geirrt haben. Man hält ihn gewissermassen für einen Gott [5]). Und doch sprechen die Berichte, welche wir von ihm haben, keineswegs dafür, dass er auch nur einen sittlich gediegenen Charakter gehabt habe [6]). Also fort mit der Sophisterei der aristotelischen Dialektik: sie soll nicht länger mehr die Geister beherrschen! —

Die wahre Dialektik ist nichts anderes, als die „Virtus disserendi," wie schon ihr Name es ausdrückt; denn „Dialektik" kommt von διαλεγεσθαι, und das heisst nichts anderes, als über einen Gegenstand sprechen, und zwar vernünftig sprechen [7]). Diese „Virtus disserendi" nun ist dem Menschen schon von Natur aus eigen; er kann sie aber auch durch Kunst und durch Uebung vervollkommnen. Man muss somit die ganze Dialektik eintheilen in die natürliche Dialektik, in die dialektische Kunst und in die dialektische Uebung [8]). Sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass die natürliche Dialektik und die dialektische Uebung von uns selbst abhängen, in so ferne nämlich die eine in unserer Natur begründet, die andere von unserm Willen be-

1) Ib. p. 178 sqq. — 2) Ib. p. 190 sqq. — 3) Ib. p. 228 sq.

4) Ib. p. 112 sq. — 5) Ib. p. 116 sq. p. 122 sqq. — 6) Ib. p. 141.

7) Dialecticae institutiones (ed. Basil. 1575), p. 1. Dialectica virtus est disserendi. quod vi nominis intelligitur: διαλεγεσθαι enim (unde dialectica nominatur) et disserere unum idemque valent, idque est disputare, disceptare, atque omnino ratione uti.

8) Ib. p. 2. Comparatur itaque dialectica, sicut vis artium reliquarum, natura, doctrina, exercitatione: natura namque disserendi principium instituit, institutum doctrina propriis et congruentibus consiliis instruit, instructum ab arte exercitatio in opus educit atque absolvit.

dingt ist, während dagegen die dialektische Kunst von Aussen durch Lehre und Anweisung gewonnen wird[1]). Was aber das Verhältniss der dialektischen Kunst zur natürlichen Dialektik betrifft, so ist die erstere nur gleichsam das Bild der letztern. Denn die dialektische Kunst, in so ferne sie als Doctrin betrachtet wird, hat keinen andern Zweck, als jene natürlichen Gesetze des Vernunftgebrauches, welche in unserer Vernunft selbst gelegen sind, uns zum Bewusstsein zu bringen, sie zu entwickeln und uns zu lehren, dass und wie wir stets nach denselben in unserm Denken zu verfahren haben, damit wir richtig denken. Sie hat also die natürliche Logik selbst zum Gegenstande, und ihr Zweck besteht einzig darin, die Regeln der natürlichen Logik uns zu zeigen, damit wir im Vernunftgebrauche denselben stets folgen und von denselben nicht abweichen[2]).

Betrachten wir nun die natürliche Logik näher, so kann es uns nicht entgehen, dass Jeder, welcher über eine gestellte Frage sich verständigen will, zuerst einen Grund sucht, um aus demselben und durch denselben die Frage überhaupt lösen zu können, und dass er dann, wenn er diesen Grund gefunden hat, denselben auf die Frage anwendet und in dieser Anwendung die Frage selbst löst. Handelt es sich z. B. um die Frage, warum dieses Jahr unfruchtbar sei: so wird Jeder zuerst die Gründe aufsuchen, aus welchen überhaupt die Unfruchtbarkeit eines Jahres entspringen kann, und dann wird er sie anwenden auf das gegenwärtige Jahr, um daraus die Antwort auf die gestellte Frage zu gewinnen. Daraus folgt, dass all unser Denken in einer doppelten Function sich bewegt: nämlich die Gründe für einen fraglichen Satz aufzufinden, und dann aus diesen Gründen den Beweis für jenen Satz zu bilden. Die erstere Function kann man Invention, die letztere Urtheil (judicium) nennen[3]).

Ist nun die dialektische Kunst als Doctrin nichts anderes, als die Anweisung dazu, dass und wie wir nach den Gesetzen der Natur denken sollen, so wird auch sie in zwei Theile zerfallen müssen, nämlich in die Lehre von der Erfindung und in die Lehre vom Urtheile. Der

---

1) Ib. p. 2 sq.

2) Ib. p. 6. Est igitur ars dialectica doctrina disserendi. In natura vegeta vis est, in arte admonitio, consilium, praeceptio sic agendi, ut natura integra atque incorrupta ageret. Docet igitur ars rectas naturae leges, nec errare in disserendo patientes vias ostendit. Arist animadv. p. 108 sqq.

3) Dial. inst. p. 4. Attende igitur, quid tales naturae consiliarii facient. Primum, ut opinor, apud se taciti rationem aliquam excogitabunt, et argumentum invenient, quo quaestioni respondeant; deinde, ubi satis commode cogitaverint, cogitationem non temere, sed via ac ratione digestam partitamque exprimient, hoc modo fortasse, quo mihi haec experienti atque interroganti quidam responderunt: Non est (dixerunt) spes ubertatis in tam varia aestatis mutabilitate, ubi modo venti, modo imbres ac pluviae, rari autem soles exstiterunt; at omnes fere aestatis hujus dies sine calore maduerunt: vix certe sperari boni quicquam potest,

erste Theil gibt die Anleitung dazu, dass und wie wir die Gründe zur Lösung der verschiedenen Fragen finden, aus welchen Momenten wir dieselben schöpfen sollen; der zweite Theil dagegen lehrt uns, wie wir diese Gründe zur Lösung der Fragen anwenden, wie wir zu Werke gehen müssen, um uns aus den gefundenen Gründen über die uns gegenübertretenden Erscheinungen wissenschaftlich zu verständigen. — Und das sind denn nun auch die zwei Theile, in welche Ramus seine Dialektik ausscheidet [1]).

§. 68.

Wenden wir uns daher zunächst dem ersten Theile, der Lehre von der Erfindung zu, so führt Ramus gewisse „loci" auf, aus welchen Argumente entnommen werden können. Er theilt dieselben ein in ursprüngliche und in solche, welche aus den ursprünglichen sich erst ableiten. Die erstern sind fünf, nämlich: Ursache, Wirkung, Subject, Adjunct und Disjunct (causa, effecta, subjecta, adjuncta, dissentanea). Die letztern dagegen lassen sich auf neun zurückführen, nämlich: Genus, species, nomen, notatio, conjugata, testimonia, comparata, divisio, definitio [2]). Ramus handelt ausführlich über jeden einzelnen dieser Gemeinplätze und sucht dessen Bedeutung und Umfang zu entwickeln, sowie zu zeigen, wie und in wie ferne aus denselben Argumente entnommen werden können. Wir folgen ihm hierin nicht in's Detail und bemerken nur, dass nach seiner Ansicht das Genus dem Begriff der Ursache, die Species dem der Wirkung entspricht, und dass die übrigen secundären Gemeinplätze einzeln aus den primären insgesammt sich ableiten [3]). Besonders eingehend entwickelt er unter Anderm auch die Begriffe der Division und der Definition, weil sie ihm mit Recht für die Dialektik von grösster Bedeutung erscheinen [4]).

Es folgt dann der zweite Theil der Dialektik: die Lehre vom Urtheil, worauf Ramus das Hauptgewicht legt. Es ist darunter nichts anderes zu verstehen, als die Anweisung, das in der Invention Aufgefundene in gehöriger Weise zu ordnen und dadurch zu einem bestimmten Urtheile über eine fragliche Sache zu gelangen [5]). Es schliesst diese Anweisung zugleich noch einen andern Zweck in sich, nämlich den rechten Gebrauch des Gedächtnisses zu zeigen, und ist von diesem Standpunkte aus betrachtet die Lehre vom Urtheile zugleich auch die Lehre vom Gedächtnisse, resp. von dem rechten Gebrauche desselben [6]).

1) Ib. p. 7 sq. Arist. animadv. p. 114. Man nannte das Urtheil deshalb scherzweise die secunda pars Rami.

2) Dial. inst. p. 8. — 3) Ib. p. 17. — 4) Ib. p. 22 sqq.

5) Ib. p. 28. Itaque quoniam duce natura dispositionem quandam rerum inventarum sequimur in judicando: judicium ab ejus imitatione, definiamus doctrinam, res inventas collocandi, et ea collocatione de re proposita judicandi.

6) Ib. p. 28 sq.

Es sind drei Grade oder Stufen des Urtheils zu unterscheiden, so zwar, dass das Urtheil von dem ersten naturgemäss zum zweiten und von diesem zum dritten fortschreitet, und so in continuirlichem Fortgange das höchste Ziel der Erkenntniss erreicht [1]). Sprechen wir zuerst von der ersten und untersten Stufe des Urtheils.

Die erste Stufe des Urtheils besteht darin, dass wir Ein Argument in der Weise mit Einer Frage zusammenordnen, dass daraus die Wahrheit oder Falschheit des in Frage stehenden einzelnen Satzes erfolgt. Diese Disposition des Argumentes zur Frage ist der Syllogismus. Daher ist denn auch der erste Theil der Lehre vom Urtheil die Lehre vom Syllogismus [2]).

So ist denn der Syllogismus eine derartige nothwendige und feste Verbindung des Argumentes mit der Quästion, dass daraus die Wahrheit oder Falschheit der letztern sicher erschlossen wird [3]). Er besteht daher aus drei Theilen: aus der Proposition, aus der Assumtion und aus der Complexion. Es ist nämlich in jeder Quästion ein majus extremum und ein minus extremum zu unterscheiden, wie z. B. in der Frage: „Utrum omnis homo dialecticus sit," der Begriff „dialecticus" als das majus extremum, der Begriff „homo" dagegen als das minus extremum zu betrachten ist. Da wird denn nun in dem ersten Theile des Syllogismus, in der Proposition, zuerst das majus extremum mit dem Argumente in Verbindung gebracht oder zu demselben disponirt; im zweiten Theile des Syllogismus dagegen, in der Assumtion, verbindet man das minus extremum mit dem Argumente; und daraus resultirt dann endlich die Complexio, in welcher die beiden Extreme in Verbindung gebracht, resp. das Verhältniss, in welchem sie vermöge des angenommenen Argumentes stehen, gesetzt wird. Nehmen wir z. B. für die oben angeführte Frage als Argument: „particeps rationis," so erhalten wir der gegebenen Erklärung zufolge folgenden Syllogismus: „Quidvis particeps rationis est dialecticum (majus extremum); — „Omnis homo (minus extremum) est particeps rationis;" — „Omnis igitur homo dialecticus est [4])."

Der Syllogismus kann wiederum entweder einfach oder zusammengesetzt sein, je nachdem alle seine Theile einfache Sätze sind, oder aber der eine oder der andere, oder alle zugleich aus mehreren mit

1) Ib. p. 29.

2) Ib. p. 29. Primum itaque judicium est doctrina unius argumenti firme constanterque cum quaestione collocandi, unde quaestio ipsa vera falsave cognoscitur; dispositio autem ipsa collocatioque syllogismus appellatur; nec quidquam primi judicii et syllogismi nomina differunt, nisi quod hoc solam dispositionem, illud etiam dispositionis artem significat.

3) Ib. l. c. Syllogismus igitur est argumenti cum quaestione firma necessariaque collocatio, unde quaestio ipsa concluditur atque aestimatur.

4) Ib. p. 30.

einander verbundenen einzelnen Sätzen bestehen [1]). Was vorerst den einfachen Syllogismus betrifft, so zerfällt derselbe wiederum in drei Arten. In der ersten geht das Argument dem majus extremum in der Proposition voran, folgt dagegen dem minus extremum in der Assumtion nach. In der zweiten folgt das Argument in beiden Prämissen den Extremen der Quästion nach, und in der dritten endlich geht es in beiden Prämissen den gedachten Extremen voran. Jede dieser Schlussarten lässt immer mehrere verschiedene Schlussweisen (modos syllogisticos) zu [2]). Ebenso zerfällt auch der zusammengesetzte Schluss in mehrere verschiedene Arten, und zwar hat man hier zu unterscheiden den Syllogismus copulatus, relatus, connexus und disjunctus [3]). Die beiden erstern befolgen die Gesetze des einfachen Schlusses; die beiden letztern dagegen — von uns der hypothetische und disjunctive Schluss genannt —, haben eine eigenthümliche Form und müssen deshalb auch für sich betrachtet und beurtheilt werden [4]).

Gehen wir zur zweiten Stufe des Urtheils über. — Dieselbe besteht in der Collocation und Anordnung mehrerer und verschiedener, aber doch gleichartiger mit einander zusammenhängender Lehrsätze zu einem Ganzen. Jener Theil der Dialektik also, welcher sich mit dieser zweiten Stufe des Urtheils beschäftigt, gibt die Anweisung, wie wir eine Mehrheit von solchen Lehrsätzen anzuordnen haben, um einen Einblick in das Ganze und in die innere gegliederte Einheit derselben zu gewinnen [5]). Er ist daher nichts anderes, als was wir Methodik nennen [6]). — Jene Anordnung nun wird bewerkstelligt durch fortgesetzte Definition und Division; denn um den Inhalt des Ganzen klar zu machen und die innere Gliederung desselben herauszustellen, ist es nothwendig, den Inhalt zu erklären, zu definiren und dann denselben in seine Theile zu zertheilen [7]). Da muss man denn von dem Allgemeinen ordnungsgemäss herabsteigen zu dem minder Allgemeinen, bis man endlich bei der ersten Species anlangt, unter welcher man nur mehr die unendliche Anzahl von Individuen hat [8]). Als Hilfsmittel zur Entwicklung des Ganzen hat man dann den Syllogismus zu gebrauchen, damit, wenn eine Erklärung oder Aufstellung zweifelhaft ist, sie durch denselben begründet werde [9]). Doch ist zu bemerken, dass man nicht

---

1) Ib. p. 31. — 2) Ib. p. 31 sqq. — 3) Ib. p. 38. — 4) Ib. p. 38 sqq.

5) Ib. p. 43. Secundus judicii gradus collocationem tradit et ordinem multorum et variorum argumentorum cohaerentium inter se et perpetua velut catena vinctorum, ad unumque certum finem relatorum.

6) *Waddington Kastus,* De Petri Rami vita, scriptis, philosophia (Paris 1848) führt folgende Stelle aus Ramus Schriften an: Methodus est dianoea variorum axiomatum homogeneorum pro naturae suae claritate propositorum, unde omnium inter se convenientia judicatur, memoriaque comprehenditur. Dialect. (ed. 1556) l. 2. p. 211 sq.

7) Dial. instit. p. 43. — 8) Ib. p. 43 sqq. — 9) Ib. p. 47 sq.

überall diese Methode in gleicher Weise anwenden kann; denn man kann nicht überall vollkommene wissenschaftliche Erkenntniss und Gewissheit erzielen; man muss sich zum öftern mit der blossen Wahrscheinlichkeit begnügen, wie denn letzteres in den Verhältnissen und Vorkommnissen des gewöhnlichen Lebens überall der Fall ist [1]).

Es folgt endlich die dritte Stufe des Urtheils, welche darin besteht, dass wir alle Wissenschaften, welche wir auf den zwei dargestellten Wegen gewonnen haben, auf Gott zurückführen, und so in allen Dingen Gott zu erkennen suchen, um dadurch zur Lobpreisung desselben aufgemuntert zu werden [2]). Das Denken des Menschen darf sich nicht damit begnügen, die Wahrheit in den verschiedenen Gebieten des Wissens zu erkennen; der menschliche Geist muss vielmehr sich zu der Stufe erheben, dass er in der Wahrheit, welche er erkennt, den Abglanz der absoluten göttlichen Wahrheit sieht, und auf diese Weise in der Erkenntniss Gottes selbst immer weiter fortschreitet. Denn so wird für ihn die Wissenschaft ein Mittel sein, um hienieden seiner Aufgabe zu genügen, welche in der Erkenntniss und Lobpreisung Gottes besteht. Und in der That ist ja jede Wissenschaft von der Art, dass sie ihn nothwendig auf Gott hinleitet und dessen Herrlichkeit ihn mehr und mehr erkennen lässt [3]).

So viel über die drei Stufen des Urtheils [4]). Nachdem wir nun die dialektische Kunst als die Nachahmung der natürlichen Dialektik an der Hand der letztern entwickelt haben, bleibt uns noch zu sprechen übrig von dem dritten Theile der Dialektik im Allgemeinen, nämlich von der dialektischen Uebung. Durch die an die Regeln der Natur und Kunst sich anschliessende Uebung soll der Geist im dialektischen Denken stark und geschickt gemacht werden. Diese Uebung soll aber wiederum in dreifacher Weise geschehen, nämlich durch Erklärung guter alter Schriftsteller, durch Schreiben und durch Reden (interpretatione, scriptione et dictione) [5]). Ramus versäumt nicht, für die Interpretation, für das Schreiben und für das Reden gewisse Regeln aufzustellen, die wir jedoch übergehen wollen [6]). Was aber das Verhältniss dieser Mittel der Uebung zu einander betrifft, so ist das Reden, d. i. der rhetorisch ausgebildete Vortrag der letzte und höchste Zweck, welcher durch alle

1) Ib. p. 50 sq.

2) Ib. p. 57. Postremus superest dialectici judicii gradus in perspicienda scientiarum humanarum virtute ad supremum rerum omnium finem referenda positus, ut laboris humani fructus possit aestimari et optimus rerum omnium parens atque auctor agnosci. — 3) Ib. p. 61 sqq.

4) Ib. p. 72 sq. Hi tres sunt dialectici judicii gradus, per quos de rebus omnibus (quae in dubitationem caderent), judicium fieri possit: Primo, quid sit verum falsumve, quaeritur. Secundo res varia multiplexque clarius exponitur. Tertio quantum de Deo literis humanis nosse fas est, tantum cognoscitur.

5) Ib p. 74. — 6) Ib. p. 75 sqq.

Uebung erreicht werden soll. Ueberhaupt sollen Dialektik und Rhetorik mit einander auf's Innigste verbunden sein. Denn obgleich die Dialektik das Denken, die Rhetorik die Rede zum Gegenstande hat, so müssen doch beide in der Uebung stets mit einander gehen, in ähnlicher Weise, wie die Natur das Herz und die Zunge in ihren Functionen auf's Innigste verbunden hat. Wir sollen die logischen Regeln nicht ihrer selbst wegen lernen, sondern um sie in Uebung zu setzen, und ihre letzte Uebung ist eben die Rede[1]).

Das nun ist der ganze Apparat der Ramistischen Dialektik. Wesentlich neue Gedanken sind in derselben nicht zu finden. Nur das mag dem Ramus zum Verdienste angerechnet werden, dass er die Dialektik zu vereinfachen suchte. Ob aber das Resultat dieser Vereinfachung den Anforderungen der Wissenschaft genügen könne, ist freilich mehr als zweifelhaft. Die wesentlichen Formen und Gesetze des Denkens sind in der Ramistischen Dialektik nicht so ausgeschieden, wie es die Natur der Sache erfordert. Der Grundsatz, dass die natürliche Logik das Object der Logik als Wissenschaft sei, ist ganz richtig; aber die natürliche Logik hat denn doch ein ganz anderes Schema, als das von Ramus entworfene. Der ganze Fehler liegt darin, dass Ramus die Gesetze der Rhetorik ohne weiters auch zu Gesetzen der Dialektik machte, beide Disciplinen also mit einander vermischte. Dadurch konnte die Wissenschaft der Dialektik als solche Nichts gewinnen, sie konnte nur verlieren. Diese Vermischung der Dialektik und Rhetorik lag in der damaligen Zeittendenz; wir sind derselben auch bei den vorausgehenden Philologen begegnet. Aber damit hat die Dialektik im Gegenhalte zur scholastisch-dialektischen Methode keinen eigentlichen Fortschritt gemacht. In der nachfolgenden Zeit musste daher diese Verbindung wieder gelöst werden, wenn die Dialektik nicht verkümmern sollte.

Die Ramistische Lehre fand in kurzer Zeit weite Verbreitung und bürgerte sich ganz besonders in der Schweiz, in Deutschland und in England ein. Auf sehr vielen deutschen Hochschulen traten Lehrer auf, welche die Dialektik nicht mehr nach peripatetischen, sondern nach ramistischen Grundsätzen lehrten. Ebenso in der Schweiz und in England[2]). Auf den katholischen Hochschulen, in Frankreich, Spanien, Italien, hielt man sich dagegen von dieser Aenderung fern, und ebenso gab es auch unter den lutherischen Theologen viele Widersacher des calvinistischen Ramus. Dazu gehörte Melanchthon[3]). So entstanden unter den Dialektikern zwei grosse Parteien: die der Ramisten und die der Antiramisten, wovon die einen der ramistischen, die andern der peripatetischen Dialektik anhingen, und welche sich gegenseitig bekämpften. Zu den Antiramisten gehörten vorzugsweise

1) Ib. p. 93 sq. Cf. *Waddington Kastus,* op. c. p. 102—125.
2) *Waddingt. Kast.,* op. c. p. 131 sqq. — 3) Ib. p. 138 sq.

Carpentarius, Nicolaus Frischlin, Antonius Govea, Cornelius Martini, Joachim Perionius, Jacob Schegk zu Tübingen, Phil. Schorbius u. A. Unter den Ramisten dagegen sind vorzugsweise zu nennen: Thom. Freigius, Franz Fabricius, Caspar Pfaffrad, Wilh. Ad. Scribonius, Audomar Taläus, Johann Cramer, Henning Rennemann, Friedrich Beurhus, Andreas Kragius, Rudolph Snell, Thomas Rhaedus, Hieronymus Treutler, Heigo Buscher u. A.[1]). — Andere protestantische Philosophen suchten eine mittlere Stellung einzunehmen; sie suchten die peripatetische Logik in der Form, welche sie von Melanchthon erhalten hatte, mit dem Ramismus zu verbinden, konnten es aber damit keiner der beiden Parteien recht machen, und wurden von der einen als Pseudoramisten, von der andern als Semiramisten bezeichnet[2]). Dazu wurde insbesonders gerechnet Rudolph Goklenius zu Marburg († 1628), ein vielseitig gebildeter und mit der classischen Literatur vertrauter Mann, welcher auch in andern Zweigen der Philosophie Rühmliches leistete.

So viel über den Ramismus. Wir gehen nun zu einer andern philosophischen Richtung über, welche in unserer Periode auftauchte. Es ist ein

---

V. Neuer Stoicismus, Epicuräismus und Jonismus.

1. Justus Lipsius.

§. 69.

Nicht blos der antike Platonismus und Aristotelismus, sondern auch der Stoicismus trat in der gegenwärtigen Epoche auf's Neue an's Tageslicht hervor, ohne jedoch ein so grosses Aufsehen in der Welt zu machen, wie die erstgenannten Systeme. Es war Justus Lipsius, welcher die stoische Philosophie wieder zu Ehren zu bringen suchte. Berühmter als Philolog, denn als Philosoph, hatte er sich durch das Studium der alten Classiker mit den stoischen Lehren vertraut gemacht und sie scheinen ihn dermassen für sich eingenommen zu haben, dass er ihnen neuerdings Geltung in seiner Zeit zu verschaffen suchte. Seine Opposition gegen die Scholastik war hiebei nicht so bitter und durchgreifend, wie wir sie bei den übrigen Philologen treffen; er will nur zeigen, dass die stoische Philosophie Vorzüge habe, welche sie mit den übrigen philosophischen Secten des Alterthums nicht blos als ebenbürtig, sondern in vielfacher Beziehung als den übrigen Secten überlegen erscheinen lassen. Dem Christenthume setzt er seinen Stoicismus nicht geradezu entgegen; er sucht vielmehr dessen Lehren mit den

---

1) Ib. p. 181 sqq. Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Ph. Bd. 9. S. 436 ff.

2) *Wadd. Kast.*, op. c. p. 135.

christlichen Lehren in Einklang zu bringen, und sein Streben geht deshalb überall dahin, eine solche Erklärung der stoischen Lehrsätze beizubringen, welche einen Widerspruch zwischen ihnen und dem Christenthume zu beseitigen geeigenschaftet wären. Wo solches unmöglich ist, da verlässt er zwar die stoischen Lehren, nicht aber ohne die Stoiker selbst möglichst zu entschuldigen und in Schutz zu nehmen. Seine Sprache ist die des Philologen, rein, fliessend, classisch. Im Leben war er selbst nichts weniger als Stoiker.

Joost Lipps (Justus Lipsius) ward geboren im Jahre 1547 zu Isea bei Brüssel, studirte in Brüssel, Cöln und Löwen unter der Leitung der Jesuiten und gewann unter dieser Leitung bald Vorliebe für die altrömische Literatur und insbesonders für stoische Philosophie, wie selbe insbesonders von Seneka und Epiktet vertreten war. In Folge der Dedication seiner schon im neunzehnten Lebensjahre geschriebenen „Variae lectiones" an den Cardinal Pernotti kam er nach Rom als Secretär desselben, lebte hier sehr ausschweifend und setzte diese Lebensweise auch fort, als er nach Löwen zurückkehrte, bis ihn Carl Lange, ein gelehrter und tugendhafter Mann zu Lüttich, auf bessere Wege brachte. Er reiste dann nach Wien, ging durch Böhmen nach Sachsen und nahm eine Lehrstelle in Jena an, unter dem Versprechen lutherisch zu werden. Er verliess jedoch Jena bald wieder, kehrte auf sein väterliches Landgut bei Brüssel zurück und erhielt im Jahre 1579 eine Lehrstelle in Leyden, wo er sich nun äusserlich zur reformirten Secte bekannte und dreizehn Jahre lang lehrte, aber sich auch in heftige politische Streitigkeiten verwickelte, indem er mündlich und schriftlich (in den Politicis s. civilis doctrinae l. IV.) die in den Niederlanden nicht beliebte strengmonarchische Staatsform vertheidigte. Er ging daher nach Spaa und dann nach Cöln, wo er wieder katholisch wurde. Hierauf wurde er in Löwen als Professor angestellt, kurz vor seinem im Jahre 1606 erfolgten Tode aber von diesem Lehramte entbunden und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt.

Die Schriften, in welchen er die stoische Philosophie vortrug und wieder zu Ansehen zu bringen suchte, sind: die „Manuductio ad philosophiam stoicam," dann „Physiologiae Stoicorum l. III.," und endlich die Schrift „De constantia [1])." Suchen wir aus diesen Schriften ein Bild seiner Lehr- und Denkweise zu entwerfen.

Die Stoiker nahmen zwei Principien an: Gott und die Materie. Darin stimmt ihnen Lipsius bei, nur dass er es für einen Irrthum erklärt, die Materie als etwas Ewiges neben Gott hinzustellen [2]). Gott

---

1) Es liegen mir diese Schriften vor in der Ausgabe der Werke des Lipsius Vesaliae 1675. Tom. IV., wornach ich citire.

2) Physiolog. Stoic. l. 1. dissert. 4.

ist das active, die Materie das passive Princip. Gott ist ferner nach den Stoikern als das active Princip auch die allgemeine Natur und die allgemeine Vernunft, welche in allen Dingen zur Offenbarung gelangt. Und diese allgemeine Natur, welche zugleich allgemeine Vernunft ist, fassten sie auf als „Feuer," nicht als ein solches irdisches Feuer, wie es uns in der sinnlichen Welt entgegentritt, sondern als ein vernünftig und kunstreich bildendes Feuer, welches Alles von Innen heraus belebt und formt[1]). Auch hierin sieht Lipsius nichts geradezu Tadelnswerthes, und auf die Frage, wie es denn doch mit dem christlichen Glauben sich vereinbaren lasse, Gott als Feuer zu denken, erwiedert er folgendes: Es bezeichnet ja das Evangelium selbst Gott und das göttliche Wort als ein „Licht," und nicht blos dem Moses ist Gott in einem flammenden Dornbusche erschienen, sondern auch über die Apostel hat sich der heilige Geist in Gestalt feuriger Zungen herabgelassen. Allerdings nennen wir als Christen Gott nicht im eigentlichen Sinne eine feurige Natur; aber Licht und Feuer bieten unter Allem, was unter die Sinne fällt, die meisten Analogien und Aehnlichkeiten mit dem göttlichen Wesen und seinen Eigenschaften dar. Man kann demnach die Ansicht der Stoiker, nach welcher das göttliche Wesen als Feuer gedacht werden müsse, nicht so ganz als absurd bezeichnen, obgleich man sie nicht im strengen Sinne des Wortes vertheidigen kann[2]).

Vorzugsweise beschäftigt sich Lipsius im Geiste der Stoiker mit der Entwicklung und Begründung der göttlichen Providenz und des Fatums. Der Begriff der Vorsehung, lehrt er, kann von Gott nicht getrennt werden. Wir können uns Gott nur als den vorsehenden denken[3]). Und diese göttliche Vorsehung besteht dann darin, dass Gott Alles, was hienieden ist und geschieht, erkennt und im Lichte dieser Erkenntniss auf uns unbekannten Wegen leitet und regiert[4]). Nichts steht also ausser dem Bereiche dieser göttlichen Vorsicht; durch sie wird Alles, was hienieden ist, zu seinem Ziele hingeordnet und hingeleitet. Allerdings mag man gegen die Wahrheit der göttlichen Vorsehung einwenden, dass ja, falls es eine solche Vorsehung gäbe, so viele Uebel in der Welt nicht sein könnten. Allein dieser Einwurf ist nichtig. — Alle Uebel

1) Ib. l. 1. diss. 6.

2) Ib. l. 1. diss. 6. p. 845. Non quod Ignem Deum dicamus, absit: sed quod ista „divinae proprietatis (verba Dionysii Areopagitae) inter haec, quae sub oculos cadunt, plurimas imagines habeat." Itaque Stoici haud nimis absurdi, si divinitatem illi dederunt, quod et consensu pleraeque gentes, velut natura praeeunte fecerunt, qui Vestam scilicet et ignem perpetuum voluerunt.

3) Ib. l. 1. diss. 11.

4) De constantia, l. 1. c. 13. Est igitur in Deo, fuit, erit, pervigil illa et perpes cura (sed cura tamen secura), qua res omnes inspicit, adit, cognoscit, et cognitas immota quadam et ignota nobis serie dirigit ac gubernat. Id autem est, quod providentiam hic voco.

lassen sich eintheilen in natürliche, in innere und in äussere Uebel [1]). Natürliche Uebel sind solche, welche von der Natur selbst kommen, sei es nun, dass sie blos hie und da auftreten, wie Missgeburten, natürliche Gebrechen u. dgl., oder dass sie constant sind, wie Schlangen, reissende Thiere, Gifte u. dgl. Innere Uebel sind solche, welche in dem innern Menschen sich vorfinden, wie alles sittlich Böse, alle Laster u. dgl. Aeussere Uebel endlich sind jene, welche zufällig von Aussen hereinbrechen, wie Krieg, Hungersnoth, Pest, Ueberschwemmung u. dgl. — Keines von all diesen Uebeln steht aber im Widerstreit mit der göttlichen Vorsehung, so dass diese mit jenen nicht zusammen bestehen könnte. Nicht die natürlichen Uebel: denn diese tragen, wenn man sie von einem höhern Standpunkte aus betrachtet, gleichfalls zur Schönheit des Universums (ad ornatum universi) bei. Zu seiner eigenen Verherrlichung hat ja Gott auf erster Linie die Welt gemacht; daher muss Alles zusammenwirken zum Schmuck des Universums, damit dadurch die Ehre Gottes des Schöpfers gefördert werde: — und zum Schmuck des Universums tragen, wie gesagt, auch alle jene natürlichen Uebel bei. Und selbst wenn man darauf Rücksicht nimmt, dass Gott auf zweiter Linie die Welt auch unsertwegen gemacht hat, sind jene natürlichen Uebel nicht ohne Zweck; denn sie haben in dieser Richtung eben den Zweck, dass der Mensch seine Herrschaft über die Natur zeige und bethätige, indem er diese Uebel beherrscht und seinen eigenen Zwecken dienstbar macht [2]). Aber auch die innern Uebel, wie wir sie in uns vorfinden, widerstreiten der göttlichen Vorsehung nicht; denn sie haben ihre Ursache ja nicht in Gott, sondern nur in uns selbst, in unserm freien Willen [3]). Was endlich die äussern Uebel betrifft, so stehen dieselben gleichfalls nicht im Widerspruche mit oder ausser dem Bereiche der göttlichen Vorsehung. Sie haben vielmehr einen dreifachen Zweck, nämlich den Zweck der Uebung, der Züchtigung und der Strafe. Die Guten sollen dadurch im Guten geübt, die Gefallenen sollen dadurch gezüchtigt, die Gottlosen endlich bestraft werden [4]). So haben alle diese Uebel in letzter Instanz nur wiederum das Gute zum Zwecke. Denn wozu werden die Guten durch die Uebel geübt? Dazu, dass sie im Guten gestärkt werden und in der Vollkommenheit immer mehr zunehmen [5]). Wozu werden die Gefallenen gezüchtigt? Damit sie von ihrem Falle aufstehen, oder damit sie doch wenigstens für zukünftige Fälle gezügelt werden und nicht mehr neuerdings dem Bösen verfallen [6]). In beiden Fällen ist also der Zweck das Gute. Aehnlich verhält es sich endlich auch mit der Bestrafung. Die Bestrafung ist etwas Gutes, in so fern wir sie vom Standpunkte des Urhebers der Strafe aus betrachten. Denn die Gerechtigkeit Gottes fordert es, die Fehler der Menschen entweder zu verbes-

1) Phys. Stoic. l. 1. d. 18. — 2) Ib. l. 1. d. 18. — 3) Ib. l. 1. diss. 14. 15.
4) De const. l. 2. c. 8. — 5) Ib. l. c. — 6) Ib. l. 2. c. 9.

sern oder aufzuheben. Gebessert nun sollen sie werden durch die Züchtigung, aufgehoben aber durch die Strafe. Es ist aber ferner die Bestrafung auch etwas Gutes, wenn wir sie in Bezug auf das Menschengeschlecht im Allgemeinen betrachten. Denn die menschliche Gesellschaft könnte unmöglich Bestand haben, wenn den Gliedern derselben Alles ungestraft hingehen würde. Und endlich müssen wir die Bestrafung sogar in so fern als etwas Gutes betrachten, als wir sie in Beziehung auf den Bestraften selbst auffassen. Denn für diesen hat sie nicht so fast einen vindicativen Charakter, — Gott dem Gütigen liegt die Rache fern —, sondern sie hat vielmehr nur den Zweck, den Gottlosen von weitern Vergehen zurückzuhalten, ihn daran zu verhindern [1]).

Man sieht, es liesse sich in Bezug auf diesen letzterwähnten Punkt wohl fragen, wie es sich denn mit den jenseitigen ewigen Strafen verhalte, wenn die Bestrafung gar keinen vindicativen Charakter hat. Lipsius gibt darauf keine Antwort. Er gibt zwar solche ewige Strafen zu; aber er verbreitet sich nicht weiter über dieselben [2]).

Aber, fährt Lipsius fort, es geschieht ja gar häufig, dass das Böse, welches die Menschen thun, gar keine Bestrafung erfährt, dass ferner Strafen über solche verhängt werden, welche sie gar nicht oder doch wenigstens nicht in solchem Grade verdient haben, und dass endlich die Vergehen der Ahnen erst an ihren Nachkommen gezüchtigt werden, welche an jenen Vergehen ganz unschuldig sind. Wie stimmt denn das mit der göttlichen Vorsehung? — Darauf ist vor Allem zu erwiedern, dass wenn wir auch alle Gründe nicht kennen, warum die Vorsehung so oder anders handelt, wir deshalb noch nicht berechtigt sind, die Vorsehung selbst zu läugnen. Die göttliche Vorsehung kann nicht nach dem Masse der menschlichen Einsicht gemessen werden [3]). — Allein es ist die Sache nicht einmal so schlimm, wie sie scheint. Wir können das besagte Verfahren der göttlichen Vorsehung uns doch wenig-

---

1) Ib. l. 2. c. 10. Punitio ad malos spectat, fateor, non tamen (est) mala. Bona enim primo, si Deum respicis: cujus justitiae aeterna et immota lex postulat, peccata hominum aut emendari, aut tolli. Castigatio autem, quae ablui possunt, emendat; quae nequeunt, punitio tollit. Bona iterum, si homines spectes, quorum stare aut perennare haec societas non potest, si violentis scelestisque ingeniis omnia sint impune.... Bona tertio, si eos ipsos spectes, qui puniuntur. Pro ipsis enim, quia non tam ultio haec aut vindicta proprie est, nec unquam benignum illud numen..... „ex ira poenas petere imbibit acres," ut pie poeta impius ait: quam cohibitio quaedam a scelere et repressio: et, ut cum Graecis signanter dicam, κόλασις, ἀλλ' οὐ τιμωρία. Ut mors bonis clementer saepe immissa, ante scelus: sic desperate malis, in scelere, quod ita amant, ut nisi sectione ab eo non avellantur. Sistit igitur Deus effraenem illum cursum, et peccantes paratosque peccare benigne tollit.

2) Ib. l. 2. c. 15. Adde jam huc postumas illas et aeternas poenas, quas e media Theologia posuisse mihi satis sit, non evolvisse. — 3) Ib. l. 2. c. 12.



stens einigermassen erklären. Was zuerst den Einwurf betrifft, dass Gott bei manchen Menschen das Böse nicht straft, so ist darauf zu erwiedern, dass bei solchen Menschen die Strafe nicht hinwegfällt, sondern blos aufgeschoben wird [1]). Warten ja doch des Bösen in jedem Falle die ewigen jenseitigen Strafen, welche die Theologie lehrt [2]). Und dann gibt es ja nicht blos äussere, sondern auch innere Strafen, welche in der Unruhe und Pein des Gewissens bestehen: und diesen entgeht Niemand, möge er sein, wer er wolle [3]). Wenn ferner gesagt wird, dass Gott ja auch Unschuldige strafe, so muss man mit Recht fragen: wer sich denn überhaupt für unschuldig halten könne. Wir fehlen alle und keiner kann sagen, dass er ohne Schuld sei [4]). Endlich streitet es auch nicht mit der Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung, dass Gott die Vergehen der Ahnen an den Nachkommen straft. Geschieht es ja doch, dass weltliche Fürsten einen Verbrecher damit strafen, dass sie seine ganze Familie und alle Nachkommen der Ehren und Auszeichnungen berauben, welche sie ihnen vorher verliehen hatten. Sollte Gott das nicht gestattet sein, was einem irdischen Könige gestattet ist [5])?

In unmittelbarer Verbindung mit dem Begriffe der Providenz steht nach Lipsius der Begriff des Fatums. Wenn es einen Gott gibt, sagt er, so gibt es eine Providenz; wenn dieses, dann gibt es eine bestimmte Ordnung der Dinge; und wenn dieses, dann gibt es auch eine feste und unabänderliche Nothwendigkeit in den Ereignissen dieser Welt, — ein Fatum [6]).

§. 70.

Lipsius unterscheidet ein vierfaches Fatum, das mathematische, das natürliche, das gewaltsame und das wahre Fatum (fatum mathematicum, naturale, violentum et verum) [7]). Das mathematische Fatum wäre dasjenige, welches alle Ereignisse hienieden auf die Kraft und auf die Constellation der Gestirne zurückführt, also das astrologische Fatum. Ein solches anzunehmen ist widersinnig [8]). Das natürliche Fatum wäre zu definiren als die Ordnung der natürlichen Ursachen, welche, wenn sie nicht gehindert werden, durch ihre eigene natürliche Kraft eine bestimmte und sich gleich bleibende Wirkung hervorbringen [9]). In solcher Weise fasste Aristoteles das Fatum auf. Allein auch diese Auffassung

---

1) Ib. l. 2. c. 13. — 2) Ib. l. 2. c. 15. — 3) Ib. l. 2. c. 14.

4) Ib. l. 2. c. 16. — 5) Ib. l. 2. c. 17.

6) Ib. l. 1. c. 17. Si enim Deus est, Providentia est; si haec, Decretum et ordo rerum; si istud, firma et rata necessitas eventorum.

7) Ib. l. 1. c. 17. — 8) Ib. l. 1. c. 18. In hac stulta navi (hodieque pudor Christiani nominis) Astrologorum fere vulgus.

9) Ib. l. c. Ordo causarum naturalium, quae (nisi impediantur) vi et natura sua certum eundemque producunt effectum.

des Fatums kann nicht als richtig angenommen werden." Das fatum violentum ferner, welchem die Stoiker huldigten, wird von Seneca definirt als die „Nothwendigkeit aller Dinge und aller Thätigkeiten, welche keine Kraft zu durchbrechen vermag [1])." Allein, sagt Lipsius, so viel er auch auf die Stoiker halte, so könne er doch auch diesen ihren Begriff des Fatums nicht als richtig anerkennen. Denn man kann den Stoikern zum Vorwurf machen (wie es denn auch geschehen ist), dass sie damit einerseits Gott selbst dem Fatum unterwerfen, und dass sie andererseits die Freiheit der menschlichen Handlungen aufheben. Und er könne sie auch nicht zuversichtlich von dieser beiderseitigen Schuld freisprechen [2]).

Daher muss das Fatum, wenn es richtig aufgefasst werden soll (verum fatum), also definirt werden: Es ist das den beweglichen Dingen inhärente Decretum der göttlichen Providenz, durch welches alles Einzelne nach Ordnung, Zeit und Ort fest und unwandelbar bestimmt ist [3]). Das Fatum ist also nicht dasselbe mit der göttlichen Providenz; die Providenz ist in Gott, das Fatum dagegen ist in den Dingen selbst. Das Fatum ist die Folge und die Wirkung der göttlichen Providenz. Was im Schoosse der göttlichen Providenz vorhergesehen und vorherbestimmt ist, das wirkt sich als Fatum in den geschöpflichen Dingen im Ganzen und im Einzelnen aus [4]). Daher hebt das Fatum, obgleich es selbst unbeweglich ist, doch die den Dingen natürliche Bewegung nicht auf, sondern wirkt ohne Gewalt in allen Dingen so, wie es deren Natur erfordert: in den nothwendigen Ursachen nothwendig, in den natürlichen natürlich, in den freien frei, in den zufälligen zufällig. Ohne Zwang und Gewalt leitet und lenkt es die Dinge nach und vermöge der ihnen von Natur aus zukommenden Wirksamkeit. Und in diesem Sinne kann man dann allerdings mit vollem Rechte mit den Stoikern sagen, dass Alles nothwendig geschieht, was durch das Fatum geschieht [5]). Denn es sind ja auch die freien Hand-

1) Ib. l. c. Necessitas rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpit.

2) Ib. l. c. Nec fidenter nimis eos purgem utriusque culpae.

3) Ib. l. l. c. 19. Inhaerens rebus mobilibus immobile providentiae decretum, quod singula suo ordine, loco, tempore, firmiter reddit.

4) Ib. l. c. Fatum ad res ipsas magis descendere videtur, in iisque singulis spectari, ut, inquam, sit digestio et explicatio communis illius Providentiae distincte et per partes. Itaque illa in Deo est et ei soli tribuitur: hoc in rebus et iis adscribitur.

5) Ib. l. c. Fatum ipsum, etsi immobile, motum tamen insitum et naturam non tollere a rebus, sed leniter et sine vi agere, ut cuique res impressa a Deo signa postulant et notae. In causis quidem (secundas intelligo) necessariis necessario, in naturalibus naturaliter, voluntariis voluntarie, contingentibus contingenter. Itaque rerum quidem respectu, vim nullam affert aut coactionem: sed ut quidque natum est facere aut pati, ita dirigit singula et flectit. At si id ad ori-

lungen und die zufälligen Ereignisse von Gott vorausgesehen und in dieser Voraussehung mit in die Verkettung des Fatums, wie er solches durch seine Vorsehung in der Gesammtheit der Dinge festgestellt hat, aufgenommen. Was daher immer geschehen mag, das muss geschehen, weil eben dieses Geschehen im Fatum eingeschlossen ist; aber nicht alles, was geschieht, geschieht nothwendig, gleich als gäbe es keine freien Ursachen. In diesem Sinne steht somit Alles unter der Herrschaft des Fatums; nur Gott, welcher das Fatum begründet hat, steht frei über demselben, und in seiner Macht liegt es daher auch, die Verkettung des Fatums zu durchbrechen und Wirkungen hervorzubringen, welche an sich ausser dem Bereiche des Fatums stehen [1]).

Diese also entwickelten Begriffe von dem Fatum und von der göttlichen Vorsehung sind nach Lipsius von grosser Bedeutung für das Verhalten des Menschen in Mitte der Wechselfälle dieses Lebens. Denn daraus schöpft er jene Standhaftigkeit (constantia), welche die Tugend des Mannes ist. Wenn der Staat von Parteiungen aufgewühlt wird, wenn Tyrannei auf dem Vaterlande lastet, wenn der Bürgerkrieg es zerfleischt, so wird es Sache des Mannes sein, standhaft zu bleiben, und diese Standhaftigkeit wird er sich erringen, wenn er sich zu Gemüthe führt, dass einerseits Alles, was hienieden geschieht, unter der leitenden Vorsehung Gottes steht, und dass andererseits Alles nach unabänderlichem Fatum seine Wege geht, dessen Verkettung kein Mensch zu durchbrechen vermag. Sowie die Dinge gehen, so müssen sie gehen, wozu also sich durch dieselben erschüttern und aus dem Gleichgewichte bringen lassen! Wird ja doch Alles durch die gütige Vorsehung mittelst des Fatums zum Besten geleitet und stehen ja auch die Uebel, wie wir gesehen haben, nicht ausser dem Bereiche dieses Zweckes [2]).

In seinen psychologischen Lehrbestimmungen schliesst sich Lipsius gleichfalls enge an seine stoischen Meister an. Die Seele des Menschen ist nach der Lehre der Stoiker eine feurige Natur, welche ihren Ursprung in dem überirdischen Aether hat, in welchem Gott wohnt. Lipsius findet diese Lehre in so fern analog mit der christlichen Lehre, als das Christenthum die Seele von Gott nach seinem Bilde geschaffen sein lässt. Und in diesem Sinne will er jene auch gelten lassen [3]). In der Seele ist aber wiederum ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich der Geist, das eigentlich Himmlische und Göttliche in ihr; und dann jener unvernünftige Theil, nach welchem sie in den

---

ginem suam tamen retrahis, id est providentiam et Deum, constanter nec timide adfirmandum, necessario omnia fieri, quae fato fiunt.

1) Ib. l. 1. c. 20. — 2) Ib. l. 1. c. 13 sqq. l. 2. c. 6 sqq. — 3) Physiol. Stoic. l. 3. c. diss. 7—10.

Körper versenkt ist [1]). Daher sind auch zwei leitende und bewegende Elemente im Menschen anzunehmen, die Vernunft, welche dem Geiste, und die Meinung (opinio), welche dem Leibe, wie er durch die unvernünftige Seele belebt wird, angehört. Die Vernunft ist Gott als ihrem Ursprunge zugekehrt, sie ist fest und unbewegt im Guten, die Quelle aller rechten Ueberlegung und alles richtigen Urtheils. Ihr gehorchen heisst herrschen [2]). Die Meinung dagegen ist dem Sinnlichen zugewendet; sie ist trügerisch und unbeständig; sie ist für uns die Mutter aller Uebel, wie die Vernunft die Mutter alles Guten ist [3]) So ist die Verbindung der Seele mit dem Leibe für die erstere eigentlich nichts Gutes, weil sie durch den Leib, resp. durch die Meinung, welche in demselben ihren Sitz hat, von ihrem Ursprunge und Ziele abgeführt wird [4]).

Und daher ist es denn Aufgabe des Menschen, die Vernunft in sich gegenüber der Meinung zur Herrschaft zu bringen. Und das stimmt wiederum mit der Lehre der Stoiker überein. Die Stoiker betrachteten es nämlich als die Lebensaufgabe des Menschen, nach der Natur zu leben. Diese Natur ist aber keine andere, als die Vernunft im Menschen, in so ferne diese aus jener natura communis stammt, welche Gott ist. Und darum lebt eben derjenige, welcher nach der Vernunft lebt, auch nach der göttlichen Vernunft, nach dem göttlichen Gesetze, da die menschliche Vernunft eine Offenbarung der letzteren ist. Darin nun, dass der Mensch nach der Natur lebt, besteht die Tugend [5]). Die Tugend ist somit auch das wahre und einzige Gut des Menschen. Alles, was sonst noch ausser der Tugend als ein Gut betrachtet wird, ist es in der That nicht, sondern gehört zu den gleichgiltigen Dingen [6]). Alle Tugenden sind einander gleich. Es ist unrichtig, wenn man, wie die Peripatetiker es thun, die Klugheit z. B. dem Range nach über die Gerechtigkeit, diese über den Starkmut und diesen über die Mässigkeit setzt; alle Tugenden ziehen ihr Wesen

---

1) De const. l. 1. c. 5. Non enim tota anima, ne aberres, recta ratio (νοῦς, Mens) est: sed quod in ea uniforme, simplex, immixtum, secretum ab omni faece et lentore, quodque, ut verbo dicam, sidereum in ea est et coeleste.

2) Ib. l. 1. c. 5. Ut heliotropium, et flores quidam, ingenio suo semper ad solem: sic Ratio ad Deum obversa est et originem sui. Firma in bono et immota, unum idemque sentiens, unum idemque appetens aut fugiens: recti consilii, recti judicii fons et scaturigo. Cui parere imperare est, et subjici, praeesse rebus omnibus humanis.

3) Ib. l. c. Vana opinio, incerta, fallax, male consulens, male judicans.... Haec homini, si consideras, malorum mater: haec auctor in nobis confusae et perturbatae vitae.

4) Ib. l. c. Ita velut communio quaedam et societas coita inter animam et corpus: sed communio, si exitum attendis, animae non bona.

5) Manuductio ad Stoic. philos. l. 2. diss. 18. 19. — 6) Ib. l. 2. diss. 20. 22. 23.

in gleicher Weise aus der Uebereinstimmung mit der Vernunft; daher geht keine der andern dem Range nach vor; alle sind sich gleich. Alle Tugenden sind ferner untrennbar miteinander verbunden, und wer die eine besitzt, der besitzt sie alle. Denn nur derjenige ist tugendhaft, welcher vollkommen nach der Vernunft handelt; wer aber vollkommen nach der Vernunft handelt, dem fehlt eben deshalb keine Tugend [1]).

Wer nun die Tugend sich eigen gemacht hat, der ist der Weise. Der Weise ist aber dann als solcher unerschütterlich und allen Affecten, allen leidenden Stimmungen der Seele unzugänglich. Nicht darin besteht Weisheit und Tugend, dass man die Affecte mässigt; nein, der Weise ist von denselben ganz frei. Sie mögen ihn wohl allerdings anwandeln; aber er gibt sich denselben nirgends hin; er ist über dieselben erhaben [2]). Der Weise weiss Alles und täuscht sich nicht, weil er eben nicht der blinden und täuschenden Meinung folgt, sondern nur der Vernunft [3]). Daher stösst ihm auch Nichts zu, was ihm wider Erwarten käme, worauf er unvorbereitet wäre [4]). Der Weise allein ist der Freie, weil die Vernunft in ihm herrscht, während alle Andern Thoren sind, weil sie sich von der Meinung leiten lassen [5]). Der Weise handelt immer gut und handelt immer gleich gut, weil er immer nach der Vernunft handelt [6]). Der Thor dagegen handelt immer bös und handelt immer gleich bös, weil er immer nicht nach der Vernunft, sondern nach der blossen Meinung sich richtet [7]).

So führt Lipsius alle sogenannten Paradoxen der Stoiker über den Weisen auf und sucht sie in seiner Weise zu erklären. Wir folgen ihm nicht weiter. Aus der bisherigen Darstellung mag zur Genüge erhellen, auf welche Weise Lipsius das stoische System unter seinen Zeitgenossen wieder zu Ehre und Ansehen zu bringen suchte. Wunderlich bleibt es immerhin, wie diese Zeit an die alten Systeme sich anzuklammern suchte, um in denselben einen neuen wissenschaftlichen Inhalt zu gewinnen, nachdem man den Entwicklungsfaden der christlichen Wissenschaft hatte fallen gelassen. Die Scholastik hatte wie die übrigen antiken Systeme, so auch den Stoicismus für die christliche Wissenschaft in so weit verwerthet, als er zu verwerthen war. Jetzt wird er in seiner vollen systematischen Gestalt wieder an's Licht gebracht, um ihm einen neuen geschichtlichen Entwicklungsgang zu verschaffen. Das gelang bei ihm im mindern Grade, als beim Platonismus und Aristotelismus; denn nur einige wenige Männer von einiger Bedeutung traten in die Fussstapfen des Justus Lipsius ein, wie Gaspar Scioppius und Thomas Gataker, welcher die Schriften des Antonin erklärte. Eine weiter gehende Aufnahme hat dieses System nicht gefunden.

---

1) Ib. l. 3. diss. 4. — 2) Ib. l. 3. diss. 7. — 3) Ib. l. 3. diss. 8. — 4) Ib. l. 3. diss. 9. — 5) Ib. l. 3. diss. 12. — 6) Ib. l. 3. diss. 15. — 7) Ib. l. 3. diss. 20. 21.

2. Petrus Gassendi und Claudius Berigard.

§. 71.

Es mag auffallen, dass wir an dieser Stelle auf Gassendi und Berigard zu sprechen kommen, deren Lebenszeit doch schon weit in das siebenzehnte Jahrhundert hineinreicht, und die wir deshalb eigentlich in die Geschichte der neuern Philosophie verweisen sollten. Allein obgleich wir es keineswegs für ungerechtfertigt halten, wenn beide erst in der folgenden Periode zur Sprache gebracht werden, so glauben wir doch auch unsererseits hinreichende Gründe dafür zu haban, ihre Systeme schon an dieser Stelle zu besprechen. Gassendi kommt nämlich mit den Philosophen der gegenwärtigen Periode darin überein, dass er wie diese ein antikes philosophisches System sich aneignet, und auf der Grundlage desselben seine eigene philosophische Lehre aufbaut. Es ist das epicuräische System. In dieser Hinsicht steht er also noch ganz auf dem Boden der gegenwärtigen Epoche, und obgleich er deshalb in so ferne schon in die neuere Zeit hineinreicht, als er bereits die cartesianische Philosophie vor sich hat und dieselbe bekämpft, so glauben wir doch, dass die erstere Seite bei ihm, was das geschichtliche Interesse betrifft, vorwiegend sein dürfte, und dass es deshalb hinreichend gerechtfertigt sei, wenn wir sein Lehrsystem hier schon zur Darstellung bringen. Gassendi steht eben auf dem Uebergange von der gegenwärtigen zur folgenden Periode, und ist deshalb, wie es bei solchen Uebergängen stets stattfindet, der einen und der andern Periode zugewendet. Ganz das Analoge gilt von Claudius Berigard, welcher gleichfalls blos ein antikes System, nämlich das jonische adoptirt und dasselbe zur Geltung zu bringen sucht. — Wenden wir uns also zuerst zu Gassendi! —

Pierre Gassendi wurde im Jahre 1592 zu Chantersier, einem kleinen Orte in der Nähe von Digne, in der Provence geboren. Von geringem Herkommen, widmete er sich dem geistlichen Stande und erlangte durch Fleiss und geistige Regsamkeit bald den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten. Er war nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik und Physik wohl bewandert. Bayle sagt von ihm, er sei unter den Gelehrten der grösste Philosoph, und unter den Philosophen der grösste Gelehrte gewesen. Schon in seinem sechzehnten Jahre wurde er als Lehrer der Rhetorik und in seinem neunzehnten Lebensjahre als Lehrer der Philosophie zu Dijon angestellt. Die Lectüre der Schriften von Vives, Ramus und Patricius nahmen ihn dermassen gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie ein, dass er sie selbst in einer eigenen Schrift bestritt: „Exercitationes paradoxicae adv. Aristoteleos," wovon das erste Buch zu Grenoble 1624, das zweite im Haag 1659 erschien, die übrigen fünf Bücher aber ungedruckt blieben und wahrscheinlich von ihm selbst schon unterdrückt

worden waren. Nachdem er Propst zu Dijon geworden, wurde er auf Antrag des Cardinals Du Plessis, Erzbischofs von Lyon, im Jahre 1645 als Professor der Mathematik an dem königlichen Collegium zu Paris angestellt. Er stand im Umgang oder im brieflichen Verkehr mit den berühmtesten Männern seiner Zeit, mit Marsenne, Hobbes, Descartes, Gallilei; in vertrauter Freundschaft mit dem Skeptiker La Mothe le Vayer. In die philosophischen Streitigkeiten seiner Zeit wurde er oft gezogen, wie seine kritischen Schriften gegen Fludd, Herbert, Descartes beweisen. Er starb an einer auszehrenden Krankheit im Jahre 1655.

Das Hauptgewicht in seiner philosopischen Thätigkeit liegt aber darauf, dass er die epicuräische Philosophie mit grösster Treue und eingehend entwickelte und erläuterte, und dann aus derselben die Grundelemente für den Aufbau seines eigenen philosophischen Systems entnahm. Nicht unbedingt und in allen Punkten schloss er sich an das epicuräische System an; was an demselben ihm verwerflich erschien, das schied er aus und setzte an die Stelle davon andere Begriffe und Lehrsätze; aber den Unterbau für sein Lehrsystem bildete die epicuräische Philosophie dennoch. Seine Werke füllen in der Ausgabe Lyon 1658 sechs Foliobände. Sie scheiden sich aus in solche Schriften, in welchen blos die epicuräische Philosophie entwickelt und erläutert wird, und in solche, in welchen Gassendi selbstständig philosophirt. Zu den erstern gehören die Animadversiones in Diog. Laertii l. X. de vita, moribus et doctrina Epicuri l. VIII.," und das „Syntagma philosophiae Epicuri." Zu den letztern dagegen die „Institutiones logicae," die „Physica" und die „Ethica," sowie das „Syntagma philosophicum [1])."

In seiner Erkenntnisslehre schliesst sich Gassendi ganz dem epicuräischen Empirismus an. Alle unsere Ideen, sagt Gassendi, entspringen aus den Sinnen [2]). Daher muss denn auch die Entwicklung des menschlichen Erkenntnissprocesses von der Untersuchung der sinnlichen Empfindung anheben. Der Sinn erfasst den Gegenstand nach der Art und Weise, wie er vom letztern afficirt wird. Der Sinn täuscht also nicht, er repräsentirt den Gegenstand immer so, wie derselbe ihn afficirt, weil er sich eben zu demselben nur aufnehmend, nur

1) Da mir nur ein flüchtiger Einblick in die letztgenannten Werke Gassendi's gegönnt war, so muss ich mich in meiner Darstellung *vorzugsweise* an die erstgenannten Werke halten. Es kann aber auch aus diesen Gassendi's Lehre treu wiedergegeben werden, weil er überall in denselben auch zu zeigen sucht, in wie weit er der Lehre Epicurs beistimme, und in wie weit er von derselben abweichen und ihr entgegentreten müsse.

2) *Petrus Gassendi,* Inst. log. I. pag. 92, b. (Opp. Lugd. 1658.) Omnis, quae in mente habetur idea, ortum ducit a sensibus. II, 6. p. 90, a.

passiv verhält [1]). Auf die sinnliche Empfindung folgt aber die Meinung oder das Urtheil über den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand: und diese kann wahr oder falsch sein, je nachdem dabei die Bedingungen in Anschlag gebracht werden, unter denen der Gegenstand den Sinn so afficirt, wie er wirklich beschaffen ist, oder je nachdem diese Bedingungen ausser Acht gelassen werden [2]). Daher ist nur jenes Urtheil wahr, welchem die volle Evidenz des Sinnes zur Seite steht, nachdem alle Hindernisse entfernt gedacht sind, durch welche die richtige Auffassung des Gegenstandes von Seite des Sinnes behindert werden könnte [3]).

Auf welche Weise entstehen nun aber in uns die eigentlichen Ideen oder Begriffe? — Auf vierfache Weise; nämlich entweder durch das blosse Eingeben des Gegenstandes in unsern Verstand auf dem Wege der sinnlichen Empfindung, wie wenn wir z. B. einen Menschen vor uns sehen; — oder durch Vergrösserung oder Verkleinerung, wie wenn wir durch Vergrösserung oder Verkleinerung der Gestalt des Menschen die Idee eines Riesen oder einen Pygmäen bilden; oder durch Verähnlichung, wie wenn wir nach dem Bilde einer Stadt, die wir sehen, eine andere Stadt, die wir nicht sehen, uns vorstellen; oder endlich durch Zusammensetzung, wie wenn wir z. B. die Vorstellungen von Mensch und Pferd zur Vorstellung eines Centauren miteinander verbinden [4]).

Die Ideen oder Begriffe nun, welche auf solchem Wege entstehen, heissen Anticipationen oder Pränotionen, und diese können dann entweder individuelle Pränotionen sein, wenn sie blos ein einzelnes Individuum, oder aber allgemeine, wenn sie eine Mehrheit von Individuen zum Gegenstande haben. Wenn wir nämlich z. B. einen Menschen sehen, so entsteht in uns das Bild dieses Menschen; wenn wir aber mehrere Menschen sehen, so lassen wir bald das Individuelle oder Besondere, welches die einzelnen Menschen an sich haben, fallen und so entsteht in uns das Bild eines Menschen überhaupt. Das ist dann die Anticipation oder Pränotion des Menschen, und wenn wir daher den Menschen als solchen definiren sollen, so wird solches nur dadurch geschehen können, dass wir den Inhalt jener Pränotion des Menschen in uns untersuchen und dieselbe dann zu erläutern und darzulegen suchen [5]).

---

1) Syntagma phil Epic. pars I. cap. 2. can. 1. — 2) Ib l. c can. 2.

3) Ib. l. c. can. 3. 4. — 4) Ib. prs 1. cap. 3. can. 1.

5) Ib. l. c. can. 2. Ex his autem fit, ut si requiratur, quid quaepiam res sit, illam definiamus sive describamus, quatenus se habet, quam in animo habemus illius anticipationem. Neque id modo, cum quid qualisve res singularis sit, rogamur, v. c. quid aut qualis sit Plato; sed etiam cum quid qualisve sit universalis, ut homo, non iste aut ille, sed generatim consideratus. Nimirum id fit, prout mens, visis pluribus singularibus, variisque discriminibus illorum quasi sepositis, anticipationem ejus, quod commune habent, effingit ac in se defigit, quasi univer-

Diese Anticipationen oder Pränotionen nun sind die Voraussetzungen und Bedingungen all unsers Denkens. Nur dadurch z. B. dass wir eine solche Anticipation oder Pränotion vom Menschen haben, können wir in einem gegebenen Falle sagen: dieses Wesen ist ein Mensch [1]). Die Frage, ob dieses oder jenes Wesen ein Mensch oder ein Thier sei, würden wir weder beantworten, noch auch nur stellen können, wenn wir nicht vorher schon die Pränotion des Menschen und des Thieres hätten [2]). Die Form aber, in welcher wir die Pränotion auf einen Gegenstand anwenden, ist immer die Form eines Schlusses. So z. B. liegt in dem gegebenen Falle dem Satze: „dieses Wesen ist ein Mensch," stillschweigend der Schluss zu Grunde: Nach der Pränotion, welche ich vom Menschen habe, ist ein Mensch ein solches Wesen, welches beseelt ist und eine solche Form hat. Nun aber ist dieses Wesen mit den genannten Eigenschaften ausgerüstet: folglich ist es ein Mensch [3]).

Halten wir nun dieses fest, so sehen wir, dass wir ausser der sinnlichen Erfahrung auch noch ein anderes Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit besitzen, nämlich die Demonstration aus evidenten Pränotionen. Was nämlich an sich uns nicht evident ist, das kann aus einer evidenten Pränotion demonstrirt werden. So z. B. ist es an sich gar nicht evident, dass es ein Leeres gebe. Aber ich habe die evidente Pränotion des Leeren und der Bewegung; daher schliesse ich also: Wenn es eine Bewegung gibt, dann gibt es ein Leeres; nun gibt es aber eine Bewegung: also gibt es auch ein Leeres [4]). Alles wird also darauf ankommen, dass wir klare und deutliche Pränotionen von den Dingen haben: dann können wir von denselben durch das Medium des Schlusses fortschreiten zu weitern Erkenntnissen [5]). Und wie eine aus den Sinnen erworbene Erkenntniss nur dann wahr ist, wenn ihr die Evidenz des Sinnes zur Seite steht, so ist auch eine durch Demonstration gewonnene Erkenntniss nur dann wahr, wenn die Pränotion, aus welcher sie abgeleitet wird, evident ist, — vorausgesetzt natürlich, dass die Schlussformel richtig ist [6]).

§. 72.

In der Physik muss von dem Grundsatze ausgegangen werden, dass das ganze Universum aus zwei Bestandtheilen bestehe, nämlich

---

salem notionem, ad quam respiciendo dicimus, hominem v. g. esse aliquid animatum ac tali forma praeditum.

1) Ib. l. c. can. 2. Quippe nomine anticipationis praenotionisve intelligo comprehensionem animi, opinionemve quandam congruam, sive mavis intelligentiam menti defixam, existentemque quasi memoriam monumentumve ejus rei, quae extrorsum saepius apparuerit, (quamve mens in seipso aliquo expositorum modorum deformaverit) cujusmodi est v. c. idea seu forma, atque species illa, ad quam respicientes dicimus apud nosmetipsos: Tale quid est homo.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. prs. l. cap. 3. can. 3. — 4) Ib. l. c. can. 4. — 5) Ib. l. c. can. 3. — 6) Ib. l. c. can. 4.



aus dem Leeren und aus den Körpern, welche in diesem Leeren sich befinden [1]). Gäbe es kein Leeres, dann würde eine Bewegung unmöglich sein, denn dann wäre Alles mit Körpern angefüllt; und wenn dieses, dann müsste jede Bewegung des Einen Körpers die ganze Gesammtheit der Körper mit in die Bewegung hineinziehen, und würde doch auch in diesem Falle noch keine Bewegung stattfinden können, weil ja auch das Ganze der Körper keinen Raum vor sich hätte, in welchem es sich bewegen könnte [2]). Jn so weit also ist Epicur im Rechte, wenn er im Universum ausser und mit den Körpern ein Leeres annimmt; ja, man kann ihm auch darin noch beistimmen, wenn er jenen leeren Raum als unendlich betrachtet; aber wenn er noch dazu annimmt, dass in jenem leeren Raume ausser unserer Welt noch mehrere Welten seien, ja dass immer noch mehrere in jenem Raume entstehen können: so ist das eine Fabel, welche durch Nichts gerechtfertigt werden kann [3]).

Wenden wir uns nun der Betrachtung der körperlichen Dinge selbst zu, so sehen wir in dem Bereiche derselben den Process des Werdens und Vergehens vor uns. Daher muss eine Materie vorhanden sein, aus welcher die Dinge erzeugt werden, und in welche sie sich auflösen. Denn aus Nichts entsteht Nichts, und in Nichts löst sich Nichts auf [4]). Es wird also die Frage entstehen, wie wir diese Materie zu denken haben.

Die ursprüngliche Materie aller körperlichen Dinge sind die Atome. Die Atome sind die allerkleinsten Bestandtheile der Körper, welche ob ihrer Kleinheit nicht mehr wahrgenommen werden können. Sie sind nicht mehr theilbar, haben aber doch noch eine gewisse Ausdehnung, wenn auch von der allergeringsten Dimension [5]). Solche Atome müssen als die letzte Materie der körperlichen Dinge vorausgesetzt werden, weil man bei jeder Theilung auf ein Kleinstes, welches als solches keine weitere Theilung mehr zulässt, kommen muss. Die Theilung der Körper in ihre Bestandtheile kann nicht in's Unendliche gehen [6]). Die Atome sind unzählbar an Menge, aber ebenso wenig unendlich der Zahl nach, wie die Körper, welche aus denselben gebildet sind [7]).

Die Atome sind ihrer Figur nach vielgestaltig; sie haben die verschiedensten Formen, die sich nur denken lassen, und zwar so, dass jede dieser Formen wieder in unzähligen Einzelatomen repräsentirt

---

1) Ib. prs. 2. sect. 1. cap. 1.

2) Ib. l. c. Sane si plena forent omnia, et materia rerum veluti stipata, non possent non esse omnia immobilia; quia nec moveri quicquam posset, nisi omnia protruderet, neque locus porro, in quem quidquam protruderetur, esset.

3) Animadvers. in libr. X. Diog. Laert. de Epicuro (ed. Lugd. 1649.) De physiolog. Epicuri. tom. 1. pag. 199 sq. Physica, sect. 1. lib. 1. c. 2. (ed. Lugd. 1658.)

4) Syntagm. phil. Epic. prs. 2. sect. 1. c. 4. — 5) Ib. l. c. c. 4.

6) Phys. sect. 1. l. 3. c. 5. p. 261, b. — 7) Ib. sect. 1, l. 1. c. 2.

ist [1]). Den Atomen kommt auch eine gewisse Schwere und mit dieser ein bestimmtes Gewicht zu, und gerade dadurch ist die Bewegung derselben bedingt, weil, wenn sie nicht schwer wären, ein Fall derselben von oben nach unten nicht denkbar wäre [2]).

Diese Bewegung der Atome nun ist die letzte physische Ursache der Entstehung der Körper. Wir müssen nämlich eine gewisse Bewegung der Atome im leeren Raume annehmen und zwar eine solche, welche vertical von oben nach unten geht, wie solches eben die Schwere der Atome mit sich bringt. In dieser verticalen Bewegung müssen wir aber dann eine ganz kleine, ja die denkbar kleinste Abweichung von der geraden Richtung uns denken. In Folge dieser Abweichung stossen die Atome auf einander, verbinden sich mit einander und bilden so die körperlichen Dinge [3]). Zunächst sind es die Molecülen, welche aus der Concretion der Atome entstehen, und diese verhalten sich dann wieder gewissermassen als die Samen der aus ihnen gebildeten noch mehr zusammengesetzten Körper [4]). Erst in Folge dieser Concretion der Körper aus den Atomen entstehen die verschiedenen Qualitäten, welche wir an den körperlichen Dingen wahrnehmen. Die Atome für sich sind qualitätslos; aber indem sie sich in verschiedener Weise zu verschiedenen Körpern verbinden, resultiren daraus die verschiedenen körperlichen Qualitäten: die Grösse, Härte, Weichheit, Dichtigkeit, die Wärme, das Licht, Farbe, Ton u. s. w. [5]).

Bisher folgt Gassendi getreu seinem Führer Epicur. Aber weiter will er dessen Bahnen nicht wandeln. Nach Epicur sind die Atome und die aus denselben gebildete Welt ewig; die wirkende Ursache der Welt ist nicht eine solche, welche über der Welt steht, sondern aus den Atomen hat sich die Welt durch blossen Zufall so gebildet, wie sie ist; die Welt ist weder Gottes noch des Menschen wegen da; keine leitende Vorsehung wacht über der Welt und über den Menschen. Diese Lehren Epicur's bezeichnet Gassendi als Irrthümer, welche sowohl dem christlichen Glauben, als auch der gesunden Vernunft widersprechen [6]). Die Welt kann nicht durch blossen Zufall entstanden sein; ihre Entstehung muss auf Gott als auf ihre schöpferische Ursache zurückgeführt werden. In der That, betrachtet man die zweckmässige Anordnung aller Theile der Welt, vom Grössten bis zum Kleinsten, betrachtet man die constante Gesetzmässigkeit, welche allenthalben sich kundgibt, betrachtet man die Schönheit, welche die Welt als Ganzes und alle besondern Dinge in derselben aufweisen: dann wird man unwiderstehlich zu dem Schlusse genöthigt, dass eine unendliche Weisheit die Welt gegründet und alle Theile derselben

1) Syntagm. phil. Epic. prs. 2. sect. 1. c. 7. — 2) Ib. l. c. c. 8.
3) Ib. l. c. c. 8. — 4) Ib. l. c. c. 9. — 5) Ib. l. c. c. 12—16.
6) Animadvers. in Diog. Laert. l. 10 etc. Physiol. Epic. tom. 1. pag. 706.

nach constanten Zwecken und Gesetzen geordnet hat[1]. Wie lässt es sich nur denken, dass ein so herrliches Werk, wie die Welt mit ihrer bis in's Allerkleinste herabreichenden wunderbaren Gliederung durch einen zufälligen Concurs von Atomen entstanden sei? Nein; das ist geradezu undenkbar[2]. Es muss ein Gott existiren, welcher die Atome und die Welt hervorgebracht, d. i. aus Nichts geschaffen, und in unendlicher Weisheit die in der Welt waltende Ordnung hergestellt hat[3]. Die Welt kann daher weder durch Zufall entstanden, noch ewig im Sinne Epicur's sein[4]. — Hat aber Gott die Welt geschaffen, dann ist damit auch schon das andere gegeben, dass er sie nämlich um seiner selbst willen geschaffen habe, und dass also der höchste Endzweck der Welt Gott selbst sei. Denn welchen Endzweck hätte Gott der Welt sonst geben können, da vor der Schöpfung Nichts ausser ihm war[5]? Nicht als ob Gott für sich selbst aus der geschaffenen Welt etwas gewänne, was er vorher nicht besass; aber er wollte die Welt und die Menschen schaffen, um ihnen seine Güte mitzutheilen und so auch seine äussere Verherrlichung zu bewirken[6]. Und da nur der Mensch im Stande ist, Gott zu erkennen und das Geschaffene auf Gott zurückzubeziehen, so sind alle übrigen Dinge der sichtbaren Welt zunächst nur des Menschen wegen da[7].

Verhält sich aber das also, dann folgt daraus von selbst, dass es eine Vorsehung gebe, welche über der Welt waltet und alle Dinge in derselben, vorzugsweise aber den Menschen, unter ihre Hut nimmt. Wie in allen Menschen eine gewisse Anticipation oder Pränotion von einem göttlichen Wesen sich findet, so auch von einer göttlichen Vorsehung[8]. Und in der That, wenn wir Gott als das vollkommenste Wesen denken müssen, so können wir ihm die Vorsehung über die geschaffenen Dinge unmöglich absprechen: denn diese Vorsehung ist ja selbst eine Vollkommenheit, weil ein Wesen gewiss vollkommener ist, wenn es über das von ihm vollbrachte Werk wacht, als wenn es sich darum nicht kümmert[9]. Ohnehin könnten wir Gott nicht als den Weisesten, Mächtigsten und Besten anerkennen, wenn er um die Welt und um uns Menschen sich nicht kümmerte. Denn als der Weiseste weiss er Alles zu leiten und zu regieren, als der Mächtigste vermag er

1) Ib. l. c. pag. 716 sq. — 2) Ib. l. c. p. 717 sq. — 3) Phys. sect. 1. l. 4. c. 5. — 4) Ib. l. c.

5) Animadvers. in Diog. Laert. etc. Physiol. Epic. tom. 1. pag. 722 sq.

6) Ib. l. c. p. 723. Cum posset proinde (Deus) et condendo mundo incumbere, et a condendo abstinere, voluit nihilominus condere, quatenus judicavit melius, esse naturas, quibus benefacere posset, quam non esse. Quare et caetera produxit, et specialiter homines, non ex quibus emolumenti consequeretur aliquid, sed quibus munera largitus, immensam liberalitatem et magnificentiam faceret perspectam.

7) Ib. l. c. pag. 723 sq. — 8) Ib. l. c. p. 731. — 9) Ib. p. 731 sq.

solches, und als der Beste will er es und muss er es wollen[1]). Wenn endlich die Welt nicht unter dem leitenden Einflusse Gottes stünde, sondern sich selbst überlassen wäre, so könnte sie gar nicht fortbestehen; denn sie ist ein geschaffenes Werk: was aber geschaffen ist, das kann im Dasein gar nicht fortbestehen, wenn es von der schöpferischen Ursache nicht stets erhalten wird. Die Erhaltung der Welt ist aber wiederum ohne göttliche Vorsehung über die Welt nicht denkbar[2]).

Wenn nun Gassendi seinem Führer Epicur in dem, was die Lehre von Gott und von der göttlichen Vorsehung betrifft, entschieden entgegentritt, so findet das Gleiche, wenigstens theilweise, statt in Bezug auf die Lehre von der menschlichen Seele. Epicur hatte in der menschlichen Seele zwei Theile ausgeschieden, den unvernünftigen und den vernünftigen. Dem erstern sollen die sinnlichen Empfindungen und Bewegungen, dem letztern das Denken zuzuschreiben sein. Obgleich aber beide Theile (als anima und animus) zu unterscheiden sind, so sind sie doch nach Epicur so innig miteinander verbunden und so zu sagen zusammengewachsen, dass sie nur Eine Seele bilden. Ferner ist der Unterschied zwischen beiden nach Epicur in so fern nur ein beziehungsweiser, als die vernünftige Seele ebenso, wie die unvernünftige, aus Atomen besteht, nur dass die Atome, aus welchen die vernünftige Seele besteht, die feinsten, glattesten und rundesten sind. Die vernünftige Seele ist daher ebenso sterblich, wie die unvernünftige[3]). — Dieser epicuräischen Seelenlehre nun schliesst sich die Lehre Gassendi's theilweise an, theilweise tritt sie derselben entgegen. Gassendi kommt nämlich mit Epicur darin überein, dass er gleichfalls im Menschen eine doppelte Seele unterscheidet, die natürliche und die vernünftige[4]). Die natürliche Seele ist diejenige, welche in den vegetativen Thätigkeiten, in der sinnlichen Empfindung und im sinnlichen Begehren sich wirksam erweist. Sie ist körperlicher Natur, weil ihre Functionen körperlich sind[5]). Was die Beschaffenheit ihrer Natur betrifft, so ist die natürliche Seele analog dem calor vitalis, welcher gleich einer allgemeinen Weltseele alle Dinge durchdringt: ja sie ist selbst nur eine gewisse Offenbarung jener allgemeinen vitalen Wärme nach der bestimmten Modification, welche dieselbe speciell im menschlichen Körper annimmt. Man kann sie mit einer Flamme vergleichen. Sie entsteht durch Zeugung und löst sich im Tode auf[6]). — Dagegen gelten von der vernünftigen Seele ganz andere Bestimmungen. Diese ist nicht, wie Epicur annimmt, aus Atomen zusammengesetzt, sondern sie ist etwas wesentlich Unkörperliches, Immaterielles. Diess erweist sich daraus,

---

1) Ib. p. 732. — 2) Ib. p. 733. Cf. Phys. sect. 1. l. 4. c. 6. — 3) Cf. Synt. phil. Epic. prs. 2. sect. 3. c. 17. — 4) Animadv. in Diog. Laert. etc. — Physiol. Epic. t. 1. p. 555 sq. — 5) Phys. sect. 3. l. 3. c. 4. p. 255 sq. — 6) Ib. l. c. p. 256 sqq. l. 9. c. 2. p. 444.

dass der Verstand auf dem Wege des discursiven Denkens durch den Vernunftschluss solches zu erkennen vermag, wovon wir uns gar kein Bild in der Einbildungskraft machen können. So berechnen wir, dass die Sonne hundertsechzigmal grösser sei, als die Erde, — eine Grösse, welche unsere Einbildungskraft gar nicht zu fassen vermag [1]). Ferner erweist sich die Immaterialität der vernünftigen Seele aus dem ihr eigenen Vermögen, auf sich selbst und auf ihre eigene Thätigkeit zu reflectiren und so zum Selbstbewusstsein und zur Selbsterkenntniss sich zu erheben. Denn dieses kann nicht Sache einer materiellen Thätigkeit sein, weil eine solche ihre Wirkung stets ausser sich hat, nie aber in sich selbst zurückkehrt, in sich selbst reflectirt [2]). Endlich vermag der Verstand das Allgemeine an sich sowohl als auch in seiner Allgemeinheit zu erkennen, und ebenso sind Gegenstände seiner Erkenntniss nicht blos die körperlichen, sondern auch die unkörperlichen Naturen. Das wäre keineswegs denkbar, wenn die vernünftige Seele nicht gleichfalls unkörperlicher, immaterieller Natur wäre [3]). — Die vernünftige Seele ist somit nicht blos beziehungsweise, sondern wesentlich von der natürlichen Seele verschieden; sie entsteht daher auch nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern vielmehr unmittelbar durch göttliche Schöpfung [4]). Sie ist ihrer Natur nach so beschaffen, dass sie eine Neigung zum Körper hat; sie verbindet sich aber zunächst mit der natürlichen Seele und durch diese erst mit dem Leibe. In dieser Verbindung ist sie die wahrhafte Form des Leibes, d. h. sie ist nicht eine forma mere assistens, sondern vielmehr die forma vere informans des Leibes und bildet mit demselben eine Einheit [5]). Da die Einbildungskraft, welche der sinnlichen Seele angehört, der vernünftigen Seele zur Vermittlung ihrer Erkenntniss nothwendig ist, die Einbildungskraft aber ihren Sitz und ihr Organ im Gehirne hat: so muss man annehmen, dass das Gehirn derjenige Ort sei, wo die empfindende und vernünftige Seele mit einander verbunden sind. Eine Allgegenwart der Seele im Leibe im gewöhnlichen Sinne ist nicht anzunehmen [6]). Wie endlich die natürliche Seele ihrer Natur nach sterblich, so ist die vernünftige Seele ihrer Natur nach unsterblich. Dieses erweist sich aus der Immaterialität derselben, aus dem allgemeinen

---

1) Animadv. in Diog. Laert. etc. t. 1. p. 559 sq.

2) Ib. l. c. p. 560 sq. Alterum (ad probationem immaterialitatis animi pertinens) est genus reflexarum actionum, quibus intellectus seipsum suasque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere animadvertit. Videlicet hoc munus est omni facultate corporea superius, quoniam quidquid corporeum est, ita certo loco sive permanenter, sive succedenter alligatum est, ut non versum se, sed versus aliud diversum a se procedere possit.

3) Ib. l. c. p. 561 sqq. Phys. sect. 3. l. 9. c. 2. p. 440 sqq. — 4) Phys. sect. 3. l. 3. c. 4 p. 257. l. 9. c. 2. p. 440. 442 sq. — 5) Ib. s. 3. l. 9. c. 2. p. 440. 442. 444. — 6) Ib. s. 3. l. 9. c. 2. p. 444 sq.

Glauben an die Unsterblichkeit, aus dem natürlichen Verlangen nach derselben und endlich aus der Gerechtigkeit und Weltregierung Gottes [1]).

§. 73.

Die Freiheit des menschlichen Willens kann nach Gassendi keinem Zweifel unterliegen [2]). Was aber das Wesen dieser Freiheit betrifft, so ist dieselbe begründet in der Indifferenz des Willens, vermöge deren er dem einen oder dem andern von mehreren Gütern sich zuwenden kann. Denn eine Freiheit ist nicht denkbar ohne das Vermögen der Wahl, und eine Wahl ist wiederum nur möglich unter Voraussetzung der Indifferenz des Willens [3]). Wo also eine solche Indifferenz nicht vorhanden ist, da kann zwar Spontaneität in der Thätigkeit, aber keine Freiheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes angenommen werden [4]). Es kann daher nur noch die Frage sein, worin denn die Indifferenz des Willens ihren Grund habe. Diesen Grund findet Gassendi in der Indifferenz des Verstandes. Der Verstand ist nämlich nie a priori zu Einem Urtheile determinirt; sondern wo es sich um das Urtheil über Gutes und Uebles handelt, kann er sein Urtheil ändern, indem er jetzt Etwas als ein Gut betrachten, dann aber dasselbe von einem gegentheiligen Standpunkte aus als ein Uebel auffassen kann. Diese Flexibilität des Verstandes bringt es mit sich, dass der Wille gleichfalls sich in verschiedener Weise bestimmen kann. Je nachdem nämlich der Verstand sein Urtheil ändert, ändert sich auch der Entschluss des Willens [5]). Und so kann man mit Recht sagen, dass die Freiheit des Willens ihren Grund habe in dem Verstande, in so fern derselbe über ein und denselben Gegenstand in verschiedener Weise urtheilen kann [6]).

In der Ethik endlich schliesst sich Gassendi wieder enge an seinen Führer Epicur an. Das, was wir über die Glückseligkeit des Menschen im jenseitigen Leben wissen, verdanken wir der Offenbarung; es gehört daher nicht in die Philosophie. Die Philosophie hat sich nur mit jener Glückseligkeit zu beschäftigen, welche wir im gegenwärtigen Leben möglicherweise erreichen können und sollen. Das Wesen dieser Glückseligkeit setzt Gassendi in die möglich grösste Freiheit von Uebeln,

---

1) Animadv. in Diog. Laert. etc. t. 1. p. 557—572. — 2) Syntagm. phil. Epic. prs. 3. c. 6. — 3) Animadv. in Diog. Laert. etc. De morali phil. Epic. tom. 2. p. 1596. — 4) Ib. l. c. p. 1597 sq. — 5) Ib. l. c. p. 1598 sqq.

6) Ib. p. 1600. Cum ergo voluntas ita sit intellectus judiciive illius sequax: constat profecto, indifferentiam, quae in voluntate reperitur, iisdem omnino passibus, quibus indifferentiam intellectus, procedere. Videtur autem indifferentia intellectus in eo esse, quod non ita uni judicio de re visa vera adhaereat, quin ad aliud de eadem judicium, illo dimisso ferri valeat, si se aliunde obtulerit major veri similitudo.

und in den Besitz der möglich grössten Summe von Gütern [1]). — Dieses vorausgesetzt, behauptet er dann mit Epicur, dass diese Glückseligkeit des Menschen, allgemein genommen, im Vergnügen oder im Genuss (in voluptate) bestehe. Denn Vergnügen oder Genuss sind es, welche wir um ihrer selbst willen anstreben und derentwegen wir alles Uebrige begehren [2]). Nur frägt es sich, worin denn dieses Vergnügen, welches wir als das höchste Gut zu betrachten haben, selbst wiederum bestehe. Diese Frage ist dahin zu beantworten, dass nicht das Vergnügen in der Bewegung, sondern vielmehr das Vergnügen, als Zustand gefasst, das höchste Gut des Menschen sei. Und dieses zuständliche Vergnügen besteht dann wiederum in der Schmerzlosigkeit des Körpers (indolentia corporis) und in der Ruhe der Seele (tranquillitas animi). Dieses allein ist es, was wir als Ziel anstreben; das Vergnügen in Bewegung verhält sich dazu nur als das Mittel zum Zwecke; wir streben es nur deshalb an, um uns dadurch jene Schmerzlosigkeit des Körpers und jene Ruhe der Seele zu verschaffen [3]).

Dasjenige, was unsere Glückseligkeit hindert, sind einerseits die Schmerzen oder Leiden des Körpers und andererseits jene Bewegungen der Seele, welche eine Störung des Gleichgewichtes in derselben mit sich führen (perturbationes animi). Daraus folgt, dass zur Beseitigung dieser Hindernisse und zur Begründung der wahren Glückseligkeit zwei Mittel nothwendig seien, nämlich eine Arznei für den Körper und eine Arznei für die Seele. Die Arznei für die Seele sind die Tugenden. Diese haben somit wesentlich den Zweck, die Hindernisse der Glückseligkeit zu entfernen, d. h. die Bewegungen in der Seele inner den rechten Schranken zu halten und dadurch die Glückseligkeit zu begründen. Ohne den Zweck der Glückseligkeit sind sie nicht denkbar [4]).

Wir sehen, das Streben Gassendi's geht darauf hinaus, den Epicuräismus zu rehabilitiren und ihn mit dem Christenthum in Einklang zu bringen, in ähnlicher Weise, wie uns solches bei Justus Lipsius in Bezug auf den Stoicismus begegnet ist. Darum eignet sich Gassendi aus Epicur alles dasjenige an, was er, ohne mit dem Christenthume in Gegensatz zu treten, sich aneignen zu können glaubt, während er demselben die Spitze dadurch abzubrechen sucht, dass er das Atheistische und Materialistische in demselben als Irrthum bezeichnet und zu widerlegen unternimmt. So offenbart sich in Gassendi die gleiche Tendenz, wie wir sie bisher bei allen Coryphäen der gegenwärtigen Periode getroffen haben. Die aristotelisch-scholastische Philosophie bekämpft er: an die Stelle derselben aber weiss er nichts anderes zu setzen, als ein anderes antikes System, welches noch dazu bereits auf der äussersten Niedergangslinie der griechischen Philosophie steht.

---

1) Synt. phil. Epic. p. 3. c. 1. — 2) Ib. l. c. c. 3. — 3) Ib. l. c. c. 4.
4) Ib. l. c. c. 5.

Gewiss eine eigenthümliche Erscheinung! Die grosse Gelehrsamkeit Gassendi's hätte wohl besser verwerthet werden können, als es dadurch geschah, dass dieser Mann seine ganze Kraft an die Rehabilitation eines Systems setzte, welches aller Idealität baar und ledig ist und nicht einmal die Erscheinungen der Natur aus der vorausgesetzten blinden Atomistik zu erklären vermag.

Doch was sollen wir uns darüber wundern, da in unserer gegenwärtigen Epoche sogar die jonische Naturphilosophie resuscitirt und gegen die aristotelisch - scholastische Lehre in's Feld geführt wurde. Es war *Claudius Berigard*, geboren 1592 zu Moulin im Lyon'schen, Professor der Philosophie zu Pisa und dann zu Padua († 1663), welchem wir dieses Unternehmen verdanken. Sein Versuch, die jonische Naturphilosophie der aristotelischen gegenüber zu rehabilitiren, erschien in dialogischer Form unter dem Titel: „Circuli Pisani, seu de veterum et peripatetica Philosophia dialogi, Udinae 1643," in welchem Buche Charilaos (der Günstling der Mehrheit) die „placita philosophiae peripateticae," Aristäus dagegen die Lehrmeinungen der alten jonischen Cosmo - Physiker erklärt und vertheidigt [1]). Die Tendenz, welche in diesen Gesprächen zu Tage tritt, ist ganz dieselbe, wie wir sie bei Gassendi getroffen haben. Es werden in diesen Gesprächen die Irrthümer des Aristoteles schonungslos an den Tag gelegt, und zwar in der Absicht, um zu zeigen, dass man besser thue, wenn man den Aristoteles verlasse und der jonischen Naturphilosophie sich anschliesse. Letztere sei nicht so weit von der Wahrheit entfernt, als die Lehre des Aristoteles. Allerdings, sagt Berigard, ist auch die jonische Naturphilosophie nicht frei von grossen Irrthümern. Dazu gehört besonders, dass sie die wirkende Ursache der Welt entweder gänzlich übergeht, oder aber dieselbe in die Urstoffe der Dinge selbst verlegt. Es gehört dazu ferner die Annahme, dass die Urstoffe der Dinge ewig seien, und dass es überhaupt nichts Unkörperliches gebe. Aber diese Irrthümer können aus der jonischen Lehre viel leichter beseitigt werden, als die Irrthümer des Aristoteles aus seinem System. Nimmt man also diese Irrthümer hinweg, setzt man über die Urstoffe der Jonier den ewigen Geist des Anaxagoras, — ein Begriff, welcher weit besser die Natur Gottes ausdrückt, als der aristotelische Begriff des ersten Bewegers, — und lässt man die Welt von Gott geschaffen sein: — so möge man zusehen, ob nicht die Natur und die natürlichen Erscheinungen viel besser aus jenen untheilbaren, feinen Körperchen, welche die Jonier als die Urstoffe der natürlichen Dinge betrachteten, sowie aus der gegenseitigen Verbindung und Trennung derselben erklärt werden können, als aus der „ersten Materie" des Aristoteles. Die meisten Väter der Kirche sind der Ansicht der Jonier gefolgt, und in der That

1) *Brucker*, Hist. phil. Tom. 4. ps. 1. p. 463 *sqq.*

steht dieselbe unter den vorausgesetzten Bedingungen mit der christlichen Lehre ganz im Einklang[1]). Nicht als ob er (Berigard) diese Ansicht als vollkommen begründet und gewiss hinstellen wollte; man thue vielmehr gut, bei solchen widerstreitenden Ansichten der Philosophen auf einen vernünftigen Zweifel sich zurückzuziehen und sich die Freiheit des Urtheils zu wahren[2]). Wenn also zwar die Gründe, welche für die jonische Naturphilosophie sprechen, diejenigen überwiegen dürften, welche Aristoteles für seine Physik in's Feld führt: so wolle er doch keiner rein menschlichen Theorie sich unbedingt hingeben; das, was allein ihm unerschütterlich feststehe, sei die christliche Wahrheit. Wenn er Gründe für und gegen Aristoteles vorbringe, so wolle er dieselben gerne gelehrtern und in der Theologie erfahrnern Männer zur Prüfung und Beurtheilung unterbreiten[3]).

So viel, glauben wir, dürfte genügen, den philosophischen Standpunkt Berigard's zu kennzeichnen. Eine tiefer eingreifende geschichtliche Bedeutung hat seine Lehre nicht gewonnen.

---

1) Aristoteli materiam aeternam et res abstractas a materia longe aliter, quam sint, falso asserenti, opponere decuit antiquos, qui omnia corpora esse statuerent, et primum motorem ab universo non distinguerent, ut palam fieret, qui nam propius abessent a veritate, et quorum principia, demtis erroribus, retineri possent, ad rerum naturalium declarationem. Nec dubium, quin Aristoteles in iis, quae ad animam et Deum attinent, partes obtineat potiores, si spectetur tantum eorum sententia, qui nihil esse putarunt, quod non esset corpus. Sed quoniam Aristaeus hoc intuens dixit, corporibus infinitis et aeternis posse adjici mentem Athenagorae, quae melius refert dei naturam, quam primus motor Aristotelis, hypothesi sic reconcinnata, difficile est" (forte dicendum ex mente Berigardi „facile"), „statuere, gravioresne sint errores Aristotelis an antiquorum. Hi tamen perinde atque ille sunt reprehendendi, quod substantias simplices corporeas aeternas esse docuerunt, quantumvis mentem unam aut plures posuerint universi gubernatricem. Quare superest, ut eorum erroribus amputatis videant philosophi, an principia rerum naturalium possint esse *corpuscula tenuia a Deo creata, quorum sola congregatione et secretione* omnium ortus et obitus, ut plerique ex SS. Patribus censuerunt, perficiatur, et an ille corporum consensus atque dissensus, *nihil repugnans doctrinae sacrae praestabilior sit, quam materia prima Aristotelis.* Die Stelle steht bei *Brucker* l. c. p. 475.

2) *Brucker* l. c. p. 477.

3) Ib. l. c. p. 478. Inde clare se (ait Berigardus), et ingenue profiteri, se nulli doctrinae nisi christianae veritati esse addictum; proinde quae citra praevaricationem tam pro Aristotele, quam pro antiquis in medium proferat, non proponere se ut vera, sed quid in iis sit veritatis, sacris theologis et philosophis doctioribus examinanda et judicanda. (Circ. Pis. I. Prooem.)

VI. Neue Naturphilosophie und Metaphysik.

1. Bernardinus Telesius.

§. 74.

Bei dem ausgedehnten Streite, welcher sich in der gegenwärtigen Epoche wider die aristotelisch-scholastische Philosophie erhoben hatte, war es nicht anders zu erwarten, als dass der Streit auch auf das naturphilosophische Gebiet hinüber gespielt wurde und auch hier Lehrmeinungen auftauchten, verschieden von denjenigen, durch welche die Scholastik bisher die Erscheinungen der Natur erklärt hatte. Schon bei Patritius ist uns eine neue Naturlehre im Gegensatze zur aristotelischen begegnet. Patritius war jedoch nicht der erste, welcher die Naturlehre auf andern als den bisher geltenden Grundlagen aufzubauen suchte. Schon vor ihm hatte ein anderer Mann die Bahn hiezu gebrochen und Patritius folgte dem letztern blos nach. Es war Bernardinus Telesius. Dieser Mann ward durch die naturphilosophischen Ansichten des Aristoteles, welche bekanntlich in der Scholastik allgemeine Geltung hatten, nicht befriedigt. Es sei ihm unbegreiflich, sagt er, dass so viele und so vortreffliche Männer, so viele Nationen, ja wohl das ganze menschliche Geschlecht durch so viele Jahrhunderte hindurch dem Aristoteles gefolgt seien, der doch in so vielen und so wichtigen Dingen geirrt habe. Er fand sich dadurch aufgefordert, einen andern Weg einzuschlagen und aus sich selbst die Grundlagen und Grundlinien zu einem neuen Lehrgebäude der Naturwissenschaft zu entwerfen. So war er in Italien der erste, welcher der peripatetischen Physik den Rücken kehrte und ein eigenes Haus sich zu bauen unternahm, während gleichzeitig mit ihm in Deutschland ein anderer Mann (Theophrastus Paracelsus) auf diesem Gebiete in gleicher Richtung thätig war, wie wir seiner Zeit sehen werden. Allerdings sind die eigentlich physikalischen Grundlehren des Telesius von keinem grossen Umfange; er beschäftigt sich hauptsächlich mit der Physiologie der lebenden Wesen, und da ist er dann sehr weitläufig, indem er seine neuen Ansichten in stetem Kampfe mit den aristotelischen Principien durchzuführen sucht. In dieses viel verschlungene Gewebe seiner Polemik gegen Aristoteles können wir ihm hier natürlich nicht folgen; wir müssen uns damit begnügen, seine eigenen naturphilosophischen, physiologischen und anthropologischen Lehrmeinungen übersichtlich zu entwickeln.

Bernardinus Telesius wurde im Jahre 1508 zu Cosenza in Calabrien aus einer Familie geboren, welche sich von jeher ebenso sehr durch ihren Eifer für die Wissenschaften, als durch ihren Adel und ihre Besitzungen ausgezeichnet hatte. Mit grossen Talenten ausgestattet genoss er frühe den Unterricht seines Onkels Antonius Telesius, welcher zu Mailand eine Schule begründet hatte, ging dann, als

derselbe 1525 als Lehrer an das römische Gymnasium berufen wurde, mit ihm nach Rom und setzte dort seine Studien fort. Nach der Plünderung Rom's durch Herzog Carl von Bourbon, bei welcher Gelegenheit auch er ausgeplündert und gefangen gesetzt wurde, begab er sich nach Padua und widmete sich hier ganz dem Studium der Philosophie und Mathematik. Hier war es, wo der Gedanke, die Naturlehre zu reformiren, zuerst in ihm auftauchte und allmählig heranreifte. Im Jahre 1535 kehrte er nach Rom zurück, und hier, im Umgange mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit, festigten sich seine neuen Ansichten immer mehr. Bald darauf jedoch zog er sich nach Cosenza zurück und verheirathete sich. Dadurch wurde er von seinen wissenschaftlichen Arbeiten abgezogen und erst lange später, als seine Gattin ihm durch den Tod entrissen war, überliess er die Sorge für die häuslichen Angelegenheiten seinem Sohne, zog sich auf eines seiner Landgüter zurück und widmete sich wiederum ausschliesslich seinen philosophischen Forschungen. Die Frucht seiner Studien war sein grosses Werk: „De natura rerum juxta propria principia," welches zuerst unvollständig in Rom und später 1586 vollständig zu Neapel erschien. Dieses Werk, an welches sich nachmals noch andere kleinere Schriften anschlossen, machte grosses Aufsehen; es ward von den Einen mit grossem Beifall aufgenommen, von Andern dagegen bekämpft. Von seinen Anhängern bewogen, begab er sich nach Neapel und hielt dort Vorträge über Naturlehre und Physiologie. Zugleich stiftete er daselbst eine gelehrte Gesellschaft, deren Mitglieder mit gemeinsamem Eifer und vereinten Kräften dahin strebten, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, die aristotelische Philosophie zu stürzen und die Angriffe der Peripatetiker zu entkräften. Sie nannte sich die cosentinische Gesellschaft und war, wenn nicht die erste ihrer Art, so doch gewiss unter den ersten und gleichsam das Vorbild für alle künftigen gelehrten Gesellschaften. Die Angriffe seiner Gegner aber, welche er so übel aufnahm, dass er darüber erkrankte, bewogen ihn später, nach Cosenza zurückzukehren und hier starb er im Jahre 1580.

Suchen wir nun zuerst die allgemeinen Principien der neuen Naturlehre dieses Mannes in's Klare zu stellen.

Um die Bildung der Welt und der mannigfaltigen Dinge in derselben zu erklären, nimmt Telesius zwei einander entgegengesetzte wirkende Agentien an: Wärme und Kälte. Die Wärme wirkt vermöge ihrer Natur expansiv, die Kälte dagegen contractiv. Jene ist ihrer Natur nach leuchtend und beweglich; diese finster und unbeweglich. Beide stehen daher allenthalben im Gegensatze zu einander. Auf diesen beiden Grundkräften beruht zunächst und auf erster Linie alles natürliche Dasein[1].

1) *Bernard. Teles.*, De rerum natura juxta propria principia (ed. Neap. 1586.), l. 1. c. 2. 3.



Allein diese wirkenden Kräfte reichen für sich allein doch noch nicht hin, um die Bildung des Weltganzen nach seiner Einheit und Mannigfaltigkeit zu erklären; es muss vielmehr auch noch ein Substrat vorausgesetzt werden, an und in welchem sie ihre Wirksamkeit ausüben. Das ist die Materie [1]). Die Materie ist ihrer Natur nach träge, aller Thätigkeit unfähig; sie ist unsichtbar, finster und schwarz; sie ist wie todt [2]). Einer Vermehrung oder Verminderung ist sie nicht fähig [3]). Ihrer Natur nach aber ist sie geeigenschaftet, durch die wirkenden Kräfte der Wärme und Kälte ausgedehnt und zusammengezogen zu werden. Und gerade vermöge dieser ihrer Eigenschaft ist sie befähigt, das Substrat zu bilden für die Wirksamkeit der thätigen Kräfte [4]).

Das also sind die physikalischen Principien der Telesianischen Naturlehre. Mit der Annahme zweier unkörperlicher, aber doch substantieller Kräfte, der Wärme und der Kälte, welche zu einander im Gegensatz stehen, und einer trägen, unthätigen Masse, in welcher jene beiden Kräfte das Gebiet ihrer Wirksamkeit finden, glaubt er für den Zweck der Naturerklärung auszureichen. Das Dasein dieser Elemente leitet er von der schöpferischen Thätigkeit Gottes ab [5]). — Aber nun frägt es sich, auf welche Weise denn aus diesen drei constitutiven Principien das Weltganze sich bilde.

Telesius scheidet in der Beantwortung dieser Frage das Weltganze in zwei grosse Theile aus, in den Himmel und in die Erde. Der Himmel ist der Sitz der Wärme, die Erde der Sitz der Kälte. Zwischen beiden ist die Materie getheilt. Da nämlich Wärme und Kälte in ihrer natürlichen Wirksamkeit einander entgegengesetzt sind, so sucht die Wirksamkeit der einen die Wirksamkeit der andern zu paralysiren, sucht die eine Kraft die andere zu zerstören. Es könnte folglich nie zu einer Weltbildung kommen, wenn nicht die Materie zwischen beiden Kräften getheilt, und jeder derselben ein eigener von dem der andern getrennter Sitz, der einen im Himmel, der andern in der Erde angewiesen worden wäre [6]). So wurde denn im Anfange der Schöpfung ein Theil der Materie von der Wärme in Besitz genommen und durch die ausdehnende Wirksamkeit derselben zu dem feinen, leuchtenden, reinen und beweglichen Gebilde geformt, welches wir Himmel nennen. Durch die Wärme wurde jener Theil der Materie in der Weise ausgedehnt, durchleuchtet und durchdrungen, dass er fast die unkörperliche Natur der Wärme zu theilen scheint. — Der andere Theil der Materie dagegen

---

1) Ib. l. 1. c. 4. — 2) Ib. l. 1. c. 4. pag. 7. Penitus iners, ignava et veluti demortua, obscura invisibilisque, nigra. — 3) Ib. l. 1. c. 5. — 4) Ib. l. c.

5) Ib. l. 1. c. 4. 5.

6) Ib. l. 1. c. 5. At vero cum calor frigusque assidue sese ex propriis sedibus in proximas effundant, et in quibus simul fiunt, mutuo sese ex iis deturbent, haudquaquam diversae quidem, at quae sibi ipsis appositae immixtaeque sint materiae portiones assignandae utrique fuere. c. 6.

ward von der Kälte in Besitz genommen, und indem er von dieser gänzlich durchdrungen und gleichsam Eins mit ihr wurde, ward er zu jenem kalten, dichten, finstern und unbeweglichen Gebilde zusammengezogen, welches wir Erde nennen. So entstanden die beiden Hauptbestandtheile des Universums: Himmel und Erde [1]).

Damit aber die Erhaltung des Weltganzen gesichert wäre, musste das räumliche Verhältniss dieser zwei Hauptbestandtheile der Welt sich so gestalten, dass die Erde in den Mittelpunkt des Himmels zu stehen kam. Denn hätte der Himmel keinen Mittelpunkt, durch dessen contractive Kraft er zusammengehalten würde, so müsste er in Folge der expansiven Kraft der in ihm herrschenden Wärme in's Unendliche zerfliessen. Und ebenso müsste die Erde in absoluter Kälte erstarren, wenn sie nicht rings von der Wärme des Himmels umgeben wäre [2]).

Als Sitz der Wärme strahlt der Himmel stets Wärme, als Sitz der Kälte die Erde stets Kälte aus. Berücksichtigt man nun, dass die Erde als Mittelpunkt des Weltganzen rings vom Himmel umgeben ist, so müssen auf der Grenze, wo Himmel und Erde sich berühren, auch die vom Himmel ausstrahlende Wärme und die von der Erde ausströmende Kälte in gegenseitigen Contact zu einander treten. Und gerade dieser gegenseitige Contact von Wärme und Kälte bedingt nun die Entstehung der besondern Dinge und den beständigen Wechsel derselben im Gebiete des Werdens [3]). Die Wärme des Himmels, wie sie zunächst von der Sonne auf unsere Erde herabstrahlt, wirkt ausdehnend, die Kälte der Erde dagegen zusammenziehend, und je nach den verschiedenen Graden jener Ausdehnung und Zusammenziehung

1) Ib. l. 1. c. 5. Quam ergo molis portionem sortitus est calor, penitus eam ils subiit universam, et labore nullo assidue secum eam vehere, assidue nimirum cum ea ut moveri posset, nihilque ab ejus nigredine ipsius calor foedetur, summa universam puraque donavit tenuitate. Itaque e summo integroque calore et e materia maxime explicata, pene et incorporea facta, ita sibi ipsis commixtis unitisque, nullo ut alterius portio, quin punctum nullum per se solum et ab altero seorsum sit usquam, Coelum, ens nimirum constitutum est calidissimum, candidissimum, maximeque mobile, integris quidem caloris viribus, et summa qua calor gaudet dispositione, et integra puraque caloris specie, integraque propriam caloris operationem operandi donatum facultate. Frigus contra, quod natura immobile est ac summopere motum exhorret, quam sortitum est molem, penitus subiit universam, maximeque in angustum eam coegit, summamque sese continendi ei indidit vim. Et proinde e frigore materiaque maxime in seipsam densata, penitus sibi ipsis immixtis et unum omnino factis, terra, ens nimirum constitutum est frigidissimum, crassissimum, tenebricossimum, penitusque immobile, summa scilicet sese continendi facultate donatum.

2) Vgl. *Rixner* und *Sieber*, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker aus dem sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert. Heft 3. S. 47 ff. Diese Schrift habe ich auch im Folgenden mitunter beigezogen.

3) De rer. nat. l. 1. c. 6.

gestalten sich die verschiedenen Dinge, welche wir auf der Erde und über derselben wahrnehmen [1]). Je mehr in einem Dinge das Wärmeprincip vorherrscht, desto lebendiger, beweglicher und vollkommener ist es; je mehr hingegen in einem Wesen die Kälte das vorherrschende ist, desto träger, starrer und unvollkommener ist es [2]). Die Verschiedenheit der Körper richtet sich daher immer nach der verschiedenen Stärke der bildenden Wärme und nach der Empfänglichkeit des zu bildenden Stoffes. Und da die Einwirkung der Wärme auf die Erde nicht immer und überall die gleiche ist, ja in unzähligen verschiedenen Graden auftritt: so sieht man leicht, dass aus dieser verschiedenartigen Einwirkung der Wärme auf die Erde, aus dieser verschiedenfachen Mischung der Wärme mit der Erdmaterie eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von verschiedenen Dingen resultiren müsse [3]).

Wenn nun aber die beiden Naturkräfte, die Wärme und Kälte, einander in solcher Weise entgegen wirken, dass die eine der ihr entgegengesetzten Einwirkung der andern widersteht: so ist solches nur dadurch möglich, dass jede von dem Einflusse der andern und von dem dadurch in ihr selbst hervorgebrachten Leiden eine Empfindung hat. Beide haben sie den Trieb, sich selbst zu erhalten und ihre Thätigkeit auszubreiten. Wie wäre aber dieser Trieb möglich, wenn sie nicht eine Empfindung hätten von dem Entgegengesetzten, welchem gegenüber sie sich zu erhalten und auszubreiten suchen. Daraus folgt also, dass wir den beiden Naturkräften nothwendig eine Empfindung (sensus) beizulegen haben. Sind aber die Naturprincipien selbst als empfindende Kräfte zu betrachten, so muss solches auch gelten von allen jenen Wesen, welche aus dem Streite der Naturkräfte entstehen. Alle Wesen sind mit sinnlicher Empfindung ausgestattet. In der That, jedes Wesen sucht dasjenige, was ihm ähnlich und freundlich ist, und flieht das Entgegengesetzte und Widerwärtige. Ein solches Streben und Widerstreben wäre aber ohne Emfindung desjenigen, zu welchem oder gegen welches das Streben gerichtet ist, nicht möglich. Sowie also ein Wesen durch einen ihm entgegengesetzten Einfluss bekämpft und beschränkt wird, so empfindet es solches schmerzlich, und eben in Folge dieser Empfindung sammelt es sich zum Widerstande gemäss dem ihm einwohnenden Triebe der Selbsterhaltung. Wird dagegen ein Wesen durch einen homogenen Einfluss in seiner Wirksamkeit gefördert, so hat es auch davon eine Empfindung und zwar eine solche, welche es mit Befriedigung und Lust erfüllt, und eben vermöge dieser Empfindung sucht es dann demjenigen, wovon jener Einfluss ausgeht, sich zu nähern, sich mit ihm zu verbinden und es an sich zu ziehen, gemäss dem Triebe nach Selbstausbreitung, welcher ihm innewohnt. Allen Dingen ist also in solcher Weise Empfindung und

1) Ib. l. 1. c. 19. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 1. c. 13.

Trieb eigen, und gerade darauf beruht alle Wechselwirkung, alle Harmonie der Dinge zu einander, alle Entstehung, alle Erhaltung und alles Gedeihen derselben. Nur sind den Metallen, Steinen und Pflanzen zum Empfinden nicht eigene Organe gegeben, wie den Thieren, indem jene nicht aus so vielerlei Theilen zusammengesetzt sind, jeder Theil derselben dem Ganzen gleicht, und alle Theile gleiche Empfänglichkeit für Leiden und Empfindung haben [1]).

Das ist nun in kurzem Umrisse der ganze Apparat der neuen Naturlehre des Telesius. Es ist klar, dass die hier beigebrachten Hypothesen zur Erklärung der Natur nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaft keine Berechtigung für sich in Anspruch nehmen können; aber das Verdienst lässt sich dem Telesius doch nicht bestreiten, dass er die grosse Bedeutung der Wärme für die Naturerklärung erkannt und gebührend hervorgehoben hat. Dass seine Forschungen hierüber nicht weiter gehen, dafür ist er, da die Naturwissenschaft zu seiner Zeit erst im Anfange ihrer Entwicklung stand, nicht verantwortlich zu machen.

Nach Entwicklung dieser allgemeinen Grundsätze geht nun Telesius zur Untersuchung der besondern Dinge über, beschränkt sich aber hier vorzugsweise nur auf die lebenden Wesen und sucht den aristotelischen gegenüber neue Lehrsätze zur Erklärung des Lebens und der Lebenserscheinungen in diesen Wesen zur Geltung zu bringen. Die Naturlehre geht in eine Physiologie und Psychologie über.

§. 75.

Betrachten wir zuerst das thierische Wesen, so muss vor Allem die Frage entstehen, woraus denn dasselbe bestehe, welches die constitutiven Principien desselben seien. Diese Frage muss dahin beantwortet werden, dass das Thier nicht ein blosser Körper sei, sondern dass demselben ein ganz feiner, unsichtbarer Geist (spiritus) innewohne. Diess beweisen augenscheinlich die Höhlungen, welche wir in dem Gehirn und in den übrigen Nerven antreffen. Wäre nämlich in diesen Höhlungen nicht irgend eine Substanz enthalten, so würden in dem Gehirn nicht so viele und so grosse Höhlungen, in dem Rückenmarke nicht ein so grosser Durchgang (tantus meatus) sich finden, die Gesichtsnerven würden nicht hohl gebaut sein; denn die Natur thut ja nichts umsonst, und scheut und flieht besonders die Leere überall. Jene Substanz aber, welche in den gedachten Höhlungen eingeschlossen ist, kann nur eine feine Substanz, ein Geist sein; denn wäre sie von einer andern Art, etwa eine Flüssigkeit, so wäre es unbegreiflich, warum sie noch nie gesehen worden ist, sondern mit dem Tode des Thieres und bei der Zerschneidung der Nerven sogleich unsichtbar wird. Wir müssen

1) Ib. l. 1. c. 6.

somit annehmen, dass das thierische Wesen aus zwei constitutiven Bestandtheilen bestehe, aus dem Körper und einem höchst feinen, unsichtbaren (Nerven-) Geiste. Letzterer nun ist dasjenige, was wir die Seele des Thieres nennen [1]). Sie ist aus dem Samen ausgezogen und entsteht und vergeht daher mit dem Thiere selbst [2]).

Daraus ist ersichtlich, dass die thierische Seele nicht als eine blosse Form des Körpers im aristotelischen Sinne gefasst werden dürfe. Denn da der Körper aus den verschiedensten, mit den mannigfaltigsten Fähigkeiten ausgestatteten Theilen besteht, so kann er unmöglich Eine Form, Eine Natur haben; und eine Mehrheit von verschiedenen Formen je nach den verschiedenen Theilen oder Organen des Körpers anzunehmen, gleich als wären diese mehreren Formen die Theile der Einen Seele, ist wiederum nicht zulässig, weil dadurch die Einheit der Seele aufgehoben würde [3]). Man muss vielmehr die thierische Seele als für sich bestehendes Wesen fassen, als eine zweite Substanz, welche mit der Substanz des Leibes als Lebensprincip verbunden ist [4]). Aber freilich darf sie in dieser ihrer Verschiedenheit vom Leibe nicht als etwas rein Unkörperliches betrachtet werden; denn sie ist das Princip des Lebens und der Bewegung des Leibes; es liesse sich aber gar keine Art und Weise denken, wie der Körper durch ein rein unkörperliches Princip belebt und bewegt werden könnte [5]). Es ist daher die thierische Seele der bisher geführten Untersuchung gemäss zu definiren als ein feiner, stetiger, lichtartiger, äusserst beweglicher, lebendiger und belebender, aber doch körperlicher Geist, welcher im Gehirn seinen Centralsitz hat, und vom Gehirne aus mittelst der Nerven überall hin durch den ganzen Leib sich verbreitet [6]).

Auf diese thierische Seele sind denn nun alle Thätigkeiten zurückzuführen, welche wir als eigentlich animalische Thätigkeiten bezeichnen. Die Seele, nicht der Leib ist es, welche empfindet und begehrt, sie ist es, welche Lust und Schmerz fühlt, sie ist es, welche alle Bewegung im Leibe verursacht. Fragen wir aber, wodurch denn alle Empfindung in der thierischen Seele bedingt sei, so werden wir annehmen müssen, dass zur Empfindung vor Allem die Einwirkung eines Gegenstandes von Aussen durch die Sinnenorgane erforderlich sei. Durch diese Einwirkung wird die empfindende Seele in Bewegung gesetzt; sie wird entweder ausgedehnt oder zusammengezogen; und gerade diese ausdehnende oder zusammenziehende Bewegung ist dasjenige, wodurch die Empfindung in der thierischen Seele hervorgebracht wird. Wird die Seele ausgedehnt, so ist die Empfindung eine angenehme, wird sie zusammengezogen, so ist die Empfindung eine unangenehme [7]).

1) Ib. l. 5. c. 5 cf. c. 12. — 2) Ib. l. 5. c. 1. c. 8. — 3) Ib. l. 5. c. 6. 7.
4) Ib. l. 5. c. 6. — 5) Ib. l. 5. c. 17. — 6) Ib. l. 5. c. 10. 12.
7) Ib. l. 5. c. 8. c. 9.

Dieses vorausgesetzt, lässt sich nun weiter bestimmen, worin denn die Empfindung selbst besteht. Zur Empfindung ist, wie wir gehört haben, die Einwirkung äusserer Dinge auf die Seele vorausgesetzt; aber diese Einwirkung kann nicht selbst die Empfindung oder Wahrnehmung sein, da ja jene Einwirkung nicht von dem Geiste, sondern von den äussern Dingen herkömmt. Ebenso wenig kann aber auch das Leiden, die Veränderung und die Bewegung, welche im Geiste durch jene äussere Einwirkung hervorgebracht wird, schon die Empfindung selbst sein; denn eine solche Bewegung kann auch ohne Empfindung statthaben. Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass die Empfindung (sensus) sei die Wahrnehmung der Einwirkungen der äussern Dinge einerseits und der dadurch bewirkten Leiden, Veränderungen und Bewegungen des Geistes selbst andererseits; und zwar so, dass die letztere Wahrnehmung zur erstern als Grund zur Folge sich verhält, weil ja der Geist gerade dadurch die äussern Gegenstände wahrnimmt, dass er die von denselben ausgehende Bewegung und Veränderung seiner selbst wahrnimmt [1]).

In dieser sinnlichen Empfindung oder Wahrnehmung haben nun alle weitern Functionen der thierischen Seele ihren Ursprung und gehen von derselben aus. Wir haben den Fortgang derselben zu verfolgen.

Da der Geist alle Dinge wahrnimmt, weil er durch alle leidet und bewegt wird, so nimmt er auch die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben wahr. Was nämlich gleich auf ihn wirkt und wodurch er dasselbe leidet, nimmt er als Eines wahr und erklärt es als Eines; für verschieden aber, was verschieden auf ihn wirkt und wodurch er verschieden leidet. Alles daher, was in verschiedenen Dingen dasselbe wirkt und wovon er dasselbe leidet, nimmt er als dasselbe wahr und erklärt er für dasselbe eine Ding, und umgekehrt. Und er empfindet und erklärt nicht nur dasjenige für ein und dasselbe Ding, was als Ganzes in allen seinen Theilen auf ihn gleich wirkt, sondern auch dasjenige, was in einigen Zufälligkeiten zwar verschieden, in dem einen Wesentlichen aber miteinander übereinkommt [2]). Daher sammelt der Geist, was er Aehnliches an übrigens von einander verschiedenen Individuen, an Steinen, Pflanzen, Thieren, Menschen, wahrnimmt, verbindet es abgesondert von dem, was an ihnen verschieden ist, in Eins, und indem er es dann für Eins erklärt, bezeichnet er es als gemeinschaftliche Natur jener Individuen und gibt

---

1) Ib. l. 7. c. 2. Superest igitur, ut rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationum et propriorum motuum perceptio sensus sit, et horum magis. Propterea enim illas percipit, quod ab illis pati se immutarique et commoveri percipit.

2) Ib. l. 8. c. 1.

demgemäss den letztern einen gemeinsamen Namen. Was er dagegen nicht an allen Individuen derselben Gattung wahrnimmt, erklärt er für Eigenthümlichkeiten der Einzelnen. Auf solche Weise also entstehen die allgemeinen Begriffe [1]). Es ist nicht nothwendig, mit den Aristotelikern für die Erkenntniss des Allgemeinen ein von dem Sinne wesentlich verschiedenes Vermögen anzunehmen. Es lässt sich die allgemeine Erkenntniss, wie wir sehen, unmittelbar aus der Empfindung ableiten [2]).

Es ist ferner der Geist nicht so beschaffen, dass er die Leiden und Bewegungen, sobald sie selbst aufhören, sogleich vergässe und sie zu wiederholen unfähig wäre, sondern es entsteht in ihm eine gewisse Fertigkeit und Kundigkeit seiner Bewegungen und Leiden, besonders wenn er heftig, lange, viel und oft bewegt worden ist. Das nennen wir Gedächtniss. Ja der Geist kann sich auch diejenigen Dinge, von welchen ihm nur eine sehr schwache Kunde, oft nur eines Theiles erhalten worden ist, doch vorstellen (imaginari); denn indem er eine Bewegung, von der ihm das Andenken (memoria) geblieben ist, oft und fleissig wiederholt, wird er auch zu andern Bewegungen, die ehemals mit derselben verbunden gewesen, gleichsam aufgereizt und geführt. Das ist die Wieder- oder Rückerinnerung [3]).

Noch mehr. Der Geist vermag auch von Dingen, an welchen irgend eine Bestimmung unbekannt, die übrigen aber bekannt sind, jene in diesen anzuschauen und gleichsam voraus wahrzunehmen (anticipare). Wenn nämlich die Erscheinung (species) irgend eines Dinges uns vorkömmt, dessen Natur und Kräfte noch unbekannt sind, so muss man, um dieselben zu finden, ein anderes Ding suchen, welches dieselbe Erscheinung darbietet, und dessen Natur schon vollkommen bekannt ist; denn diese Natur mit allen ihren Eigenschaften und Kräften wird dann auch demjenigen Dinge zukommen müssen, welches uns gegenwärtig nur nach seiner Erscheinung bekannt ist, weil es nicht dieselbe Erscheinung, dieselbe Wirksamkeit haben könnte, wenn es nicht auch dieselbe Natur hätte. Hat also die Seele die Wahrnehmung eines Gegenstandes, welcher ihr noch nicht nach seiner ganzen Natur und nach allen seinen Eigenschaften offen daliegt, dann ist sie dadurch von selbst darauf angewiesen, aus ihrer Erinnerung andere Wahrnehmungen hervorzusuchen, in welchen sich ihr ein ähnlicher Gegenstand dargestellt hat, aber nicht blos einfach nach seiner Erscheinung, sondern nach seiner Natur und nach seinen Kräften. Und dadurch wird sie dann zu der Erkenntniss geführt, dass der Gegenstand, welcher gegenwärtig vorliegt, dieselbe Natur und dieselben Eigenschaften haben

---

1) Ib. l. 8. c. 12. Singularium, quae percipit sensus, illorumque speciei actionisque memor, confert illa inter se, et quae similia in illis conspecta sunt, colligit, inque unum agit, et separat, quae diversa sunt.

2) Ib. l. 8. c. 11. c. 12. — 3) Ib. l. 8. c. 2.

müsse, wie jener andere ähnliche, obgleich wir sie gegenwärtig nicht in ihm wahrnehmen. Diese Thätigkeit des Geistes nennen wir Denken (intelligere), d. h. Erkennen durch Schlussfolgerung [1]). Es ist leicht ersichtlich, dass dieses Erkennen durch Schlüsse etwas an sich viel unvollkommneres sei, als die unmittelbare Empfindung oder Wahrnehmung selbst; es beruht ja nur auf einer Erinnerung an Aehnliches und läuft seinem Wesen nach auf eine blosse Ergänzung unvollkommener Empfindungen durch andere vollständige hinaus. Man sollte es daher auch nicht so fast ein Denken (intelligere), als vielmehr ein Erachten (existimatio), ein Wiedererinnern an Aehnliches (commemoratio) heissen. Es ist nur ein Hilfsmittel, um da, wo keine unmittelbare Wahrnehmung vorhanden ist, der Erkenntniss einigermassen nachzuhelfen und das Fehlende in einem gewissen Grade zu ergänzen. Darum sucht man denn auch Nichts anderes, als dasjenige, was durch Empfindung wahrgenommen zu werden fähig ist, aber unmittelbar nicht wahrgenommen werden kann, entweder weil es zu entfernt, oder weil es verborgen und den Sinnen auf keine Weise ausgesetzt ist, oder weil es zu schwache Kräfte hat, um eine unmittelbare Empfindung von sich zu verursachen, durch Schlüsse zu erkennen (intelligere). Was dagegen durch die Empfindung wahrgenommen wird oder wenigstens dadurch wahrgenommen werden kann, das sucht man nicht durch Schlüsse (ratione), d. h. durch die aus der bemerkten Aehnlichkeit zu findende Analogie zu erkennen, da es durch unmittelbare Empfindung oder Wahrnehmung viel näher und vorzüglicher wahrgenommen wird, als es durch Schlüsse erkannt werden könnte [2]).

Der Geist verhält sich jedoch nicht blos empfindend oder wahrnehmend, sondern er strebt auch nach dem Guten, welches er empfunden oder wahrgenommen hat. Und das ist die zweite Function des animalischen Geistes. Es frägt sich hier vor Allem, welches denn der höchste Zweck dieses Strebens, oder welches das höchste Gut sei, um dessenwillen alles Uebrige angestrebt wird. Es ist dieses höchste Gut kein anderes als die Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung. Wie jedes Wesen überhaupt die Erhaltung seiner selbst zum höchsten Ziele seines Strebens hat, so findet dasselbe auch bei der thierischen Seele statt. Alles also, was dieselbe begehrt, flieht oder wirkt, begehrt, flieht und wirkt sie nur deshalb, weil sie auf diese und keine andere Weise ihre Erhaltung zu sichern hofft [3]).

Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, dass dieser Zweck zugleich der Massstab sein müsse für alle Affectionen, Bewegungen und Thätigkeiten des Geistes. Der Geist muss nämlich in dem Masse bewegt werden und thätig sein, dass diese Bewegung und Thätigkeit

1) Ib. l. 8. c. 3. c. 14. — 2) Ib. l. 8. c. 3. c. 15. Vgl. *Rixner* und *Sieber* a. a. O. S. 202 ff. — 3) De rer. nat. l. 9. c. 2.

zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung irgendwie beitrage. Eine solche Bewegung und Thätigkeit dagegen, welche dem Geiste Böses bringt, d. h. seine Selbsterhaltung und Vervollkommnung stört oder aufhebt, muss der Geist unterlassen, sei auch die damit verbundene Empfindung noch so angenehm. Nicht das Angenehme oder Unangenehme der Empfindung ist somit der Massstab seiner Thätigkeit, sondern nur seine Erhaltung und Vervollkommnung. Und daher sind denn auch alle Affecte gut, wenn und in so weit sie auf jenes Mass zurückgebracht werden, welches die Selbsterhaltung ihnen auflegt; bös dagegen sind jene Affecte, wenn sie dieses rechte Mass überschreiten [1]).

Und daraus ergibt sich nun wiederum, was wir unter Tugend und Laster zu verstehen haben. Der Geist ist nämlich tugendhaft, in so fern er immer nur nach dem Masse afficirt wird und thätig ist, welches ihm die Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung vorschreibt, also nur in der Weise bewegt wird und handelt, wie es seiner Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung förderlich ist. Lasterhaft dagegen ist er, in so fern er die Affecte und die denselben entsprechende Thätigkeit nicht auf jenes Mass zurückführt, welches der Zweck der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung erfordert, sondern vielmehr dieses rechte Mass überschreitet. Tugend ist daher jene Disposition oder jener Zustand des Geistes, welcher bewirkt, dass derselbe gut ist, d. h. dass er nach dem rechten Masse thätig ist, so nämlich, wie es der Zweck der Selbsterhaltung fordert. Das Gegentheil hievon ist das Laster [2]). Die Tugend ist ihrem Wesen nach nur Eine, gliedert sich aber nach ihren verschiedenen Beziehungen auch in verschiedene besondere Tugenden aus, unter welchen die sogenannten Cardinaltugenden die hauptsächlichsten sind [3]).

§. 76.

Bisher haben wir einzig von der thierischen Seele gehandelt, welche als solche nicht blos dem Menschen, sondern auch dem Thiere eigen ist. Wir sehen daraus, dass alle die bisher entwickelten Functionen der animalischen Seele auch dem Thiere zugetheilt werden müssen, und dass mithin dem Thiere auch jenes Schlussvermögen eigen sei, welches und in so weit wir es als eine Function der thierischen Seele kennen gelernt haben [4]). Aber nun frägt es sich weiter: ist im Menschen ebenso wie im Thiere blos eine animalische Seele, oder haben wir ausser derselben im Menschen noch eine höhere Seele anzunehmen?

Diese Frage muss bejaht werden. Es ist im Menschen ausser der thierischen noch eine höhere Seele, welche als ein unkörperliches,

---

1) Ib. l. 9. c. 4. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 9. c. 5 sqq. — 4) Ib. l. 8. c. 14.

wahrhaft göttliches Wesen gedacht werden muss, anzunehmen. Diese Seele ist das Unsterbliche im Menschen und ihre Entstehung kann nicht auf die Zeugung zurückgeführt werden; sie ist nicht aus dem Samen ausgezogen, sondern unmittelbar von Gott geschaffen [1]). Im Menschen begegnen uns ja Erscheinungen und Thätigkeiten, welche aus der thierischen Seele allein keineswegs erklärt werden können. Der Mensch begnügt sich nicht, wie die übrigen Thiere, mit dem Empfinden, Erkennen und Geniessen der Dinge, welche ihn ernähren, erhalten und ergötzen, sondern er untersucht auch mit grösstem Eifer die Substanz und die Wirkungen solcher Dinge, welche von gar keinem empirischen Gebrauche für ihn sind, ja von keinem Sinne aufgefasst werden können, besonders die der himmlischen Wesen und der Gottheit selbst; ja er vergisst, verachtet und versäumt in der anhaltenden und seligen Betrachtung alles Uebrige, was zum Wohl und zum Vergnügen seines Körpers gehört und sucht das Göttliche mit einer gewissen Aengstlichkeit, weil er es als sein eigenstes und höchstes Gut erkennt. Sein Streben wird nimmermehr befriedigt durch den Besitz irdischer Güter, sondern es geht viel weiter, immer das Ferne und Zukünftige verfolgend und ein seligeres Leben vorausahnend. Dazu kommt, dass der Mensch, einem gewissen Instincte folgend, die Bösen, wenn er sie auch im höchsten Ueberflusse und im höchsten Glücke sieht, dennoch für verachtungs- und bedauerungswürdig hält, während er dagegen die Guten liebt, verehrt und für glücklich hält. All dieses erweist, dass im Menschen ausser dem thierischen Geiste noch eine höhere Seele sei, welche der Unsterblichkeit theilhaftig ist, weil aus dem blossen thierischen Geiste die aufgeführten Erscheinungen unmöglich sich erklären liessen. Wie würde man auch ohne Annahme einer unsterblichen Seele die göttliche Gerechtigkeit noch aufrecht erhalten können, da es Thatsache ist, dass hienieden häufig die Bösen glücklich, die Guten unglücklich sind [2])!

Die unsterbliche Seele wird von Gott dem menschlichen Körper in dem Augenblicke eingeschaffen, wo derselbe ganz gebildet und mit allen Empfindungsvermögen bereits versehen ist. Die thierische Seele, welche das Princip der Empfindung und Bewegung ist, wird aber dadurch keineswegs corrumpirt, sondern vielmehr erhöht und vervollkommnet. — Die unsterbliche Seele verhält sich nämlich zum thierischen Geiste und durch ihn zum ganzen Körper als Form, aber freilich in anderer und edlerer Weise, als die rein natürlichen Formen; denn diese sind ganz unfähig, für sich zu sein und zu bestehen, sondern haben dazu der Materie nothwendig: während dagegen die unsterbliche Seele weder dem Sein noch der Substanz nach von der Materie abhängt und nicht mit dem Leibe untergeht. Mit Recht nennt man sie daher eine

1) Ib. l. 5. c. 2. l. 8. c. 15. — 2) Ib. l. 5. c. 2.

forma superaddita[1]). Nicht der thierische Geist hat also im Menschen den Charakter der Form, sondern die unsterbliche Seele ist es, welche den thierischen Geist und durch ihn den Leib des Menschen informirt[2]).

Ist aber die unsterbliche Seele die Form des animalischen Lebensgeistes, dann erhöht und vervollkommnet sie als solche einerseits die Kräfte und Thätigkeiten der empfindenden Seele, andererseits ist sie aber auch in ihrer eigenen Thätigkeit, so weit diese auf das Irdische und Sinnliche geht, an das Ministerium der thierischen Seele gebunden und durch dieselbe wirksam[3]). Und wenn wir diesen Gesichtspunkt festhalten, so ergeben sich uns daraus von selbst die leitenden Grundsätze hinsichtlich des *menschlichen* Erkennens und Begehrens.

Wir haben nämlich im Menschen ein doppeltes Erkenntniss- und Begehrungsvermögen zu unterscheiden, jenes, welches der thierischen, und jenes, welches der unsterblichen Seele zukommt. Das Erkenntnissvermögen der unsterblichen Seele ist dasjenige, was wir Verstand (intellectus) im eigentlichen Sinne dieses Wortes nennen, während das Begehrungsvermögen derselben als Wille (voluntas) bezeichnet werden muss. Wenn man also gleich auch der thierischen Seele ein gewisses Vermögen der Schlussfolgerung zuschreiben muss, so sollte man dieses Vermögen doch nicht eigentlich Verstand nennen und seine Thätigkeit nicht als eigentliches Denken (intelligere, ratiocinari) bezeichnen, sondern vielmehr, wie schon erwähnt worden, nur von einem Vermögen, aus Aehnlichem an Aehnliches sich zu erinnern, sprechen, den eigentlichen Verstand und das eigentliche Denken (intelligere) dagegen der unsterblichen Seele des Menschen reserviren, ebenso wie man der thierischen Seele blos ein Begehren, nicht aber ein eigentliches Wollen zuschreiben kann[4]).

Die Verstandesthätigkeit der unsterblichen Seele hat nun aber eine doppelte Richtung; sie ist entweder dem rein Uebersinnlichen und Göttlichen, oder aber dem Sinnlichen und Irdischen zugewendet. In ersterer Beziehung ist die Erkenntniss der Seele eine unmittelbare; die Seele schaut in sich selbst ohne das Medium der Schlussfolgerung

---

1) Ib. l. 5. c. 3. Itaque quoniam efformato jam perfectoque corpore (haec anima) inditur, recte Theologorum optimis corporis formam quidem, at praeexistentibus formis superadditam visam esse existimare licet..... Nos animam a Deo creatam corpori quidem universo, at spiritui praecipue ut propriam formam inditam esse existimamus asseveramusque. l. 8. c. 15.

2) Ib. l. 5. c. 3. — 3) Ib. l. 8. c. 6.

4) Ib. l. 8. c. 15. Itaque ubi sacrae literae intellectum animalibus demunt, intellectum iis demunt, quem anima a Deo creata hominibus indit, non eum, qui vere intellectus non est, sed veluti commemoratio quaedam, qui et animalibus inesse videtur.

die göttliche Wahrheit an. In letzterer Beziehung dagegen ist ihre Denkthätigkeit an das Ministerium der thierischen Seele gebunden, und sie ist somit durch diese thätig. Und in so fern muss man sagen, dass im Menschen nicht die thierische Seele für sich allein, sondern nur in Verbindung mit der unsterblichen Seele schliesst und folgert, und dass somit das Princip, welches im Menschen in der Richtung auf das Sinnliche denkt und schliesst, zusammengesetzt sei aus der unsterblichen Seele und aus dem thierischen Geiste. Dadurch unterscheidet sich die Denkthätigkeit des Menschen auch in ihrer Richtung auf das Sinnliche wesentlich von der des Thieres [1]).

In analoger Weise verhält es sich denn nun auch mit dem Wollen und Begehren. Das Göttliche strebt die Seele unmittelbar durch sich an, das Sinnliche dagegen durch die thierische Seele. Aber eben deshalb kann und soll sie dem thierischen Geiste ihre eigene sittliche Haltung aufprägen und denselben in seinen Bestrebungen nicht mit dem Göttlichen in Widerspruch treten lassen. Sie kann und soll also den thierischen Geist zurückhalten und bezähmen, wenn er nach Unerlaubtem strebt, und ihn zu Gott wohlgefälligen Handlungen antreiben und ermuntern. Erfüllt sie diese Aufgabe, dann hat sie von Gott Belohnung zu erwarten; erfüllt sie aber dieselbe nicht, dann verfällt sie mit Recht der Strafe, weil sie dasjenige nicht gethan hat, wozu ihr die Kraft und die Verpflichtung von Gott gegeben worden [2]).

Ganz gewiss können diese psychologischen Lehrsätze das vernünftige Denken ebenso wenig befriedigen, wie die naturphilosophischen Lehrmeinungen des Telesius. Es ist eine eigenthümliche Mischung von Mysticismus und Sensualismus, was uns hier begegnet. Unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen und mittelbare Erkenntniss des Irdischen und Sinnlichen ist hier miteinander verbunden, so aber, dass diese mittelbare Erkenntniss über das sensualistische Niveau sich nicht erhebt, weil dieselbe in ihrem ganzen Fortgange aus der unmittelbaren Empfindung abgeleitet und der thierischen Seele anheimgegeben ist. Allerdings wird zwischen der thierischen und menschlichen Erkenntniss ein Unterschied gemacht, in so fern nämlich in der letztern die Verstandesthätigkeit der unsterblichen Seele zugleich mit der Thätigkeit des thierischen Geistes in Anspruch genommen wird; allein das ist denn doch nur ein Auskunftsmittel, um die Prärogative des menschlichen Denkens über der Erkenntnissthätigkeit des Thieres auch in seiner Beziehung auf das Sinnliche wenigstens einigermassen zu wahren. Erklärt ist damit wenig oder nichts. Es kann nun einmal nicht angehen, zwischen die vernünftige Seele und den Leib eine Mittelseele einzuschieben. Dadurch wird die Einheit des menschlichen Wesens zerstört; und damit ist Alles verloren; die Seelenthätigkeiten lassen sich

1) Ib. l. 8. c. 15. — 2) Ib. l. 8. c. 15. l. 5. c. 3.

dann nicht mehr auf vernünftige Weise erklären; man muss sich mit Hypothesen behelfen, welche nach allen Seiten hin anfechtbar sind, und daher eine befriedigende Erklärung in keiner Weise zu bieten vermögen.

Auf den Schultern des Telesius steht ein anderer Mann, welcher für die Geschichte der Philosophie unsers Zeitraums von Wichtigkeit ist. Es ist

2. Thomas Campanella.

§. 77.

Thomas Campanella wurde im Jahre 1568 zu Stilo in Calabrien geboren und zeigte schon in seiner Jugend grosse Fähigkeiten. Er fasste Alles sehr schnell und hatte sich im dreizehnten Jahre schon die Regeln der Rhetorik und Poesie derart angeeignet, dass er in Prosa und in Versen Alles, was er wollte, mit Leichtigkeit ausdrücken konnte und nicht unglückliche Versuche in der Poesie machte. Nach dem Willen seines Vaters sollte er Rechtsgelehrsamkeit studiren; aber der Eindruck eines geistlichen Redners aus dem Dominicanerorden, sowie das Studium der Lebensgeschichte Alberts des Grossen und des Thomas von Aquin bestimmten ihn, sich der Theologie zu widmen und in den Dominicanerorden zu treten. Nach Vollendung seiner philosophischen Studien wurde er in das Dominicanerkloster zu Cosenza geschickt, um daselbst Theologie zu studiren. Allein die Neigung zur Philosophie hatte sich seiner bereits derart bemächtigt, dass er sich, gegen den Willen seiner Obern, mehr mit Untersuchung der Meinungen der Philosophen, als mit theologischen Studien beschäftigte. Er fing an, an der Verlässigkeit der aristotelischen Lehren zu zweifeln, weil er die Dogmen derselben nicht als übereinstimmend zu erkennen glaubte mit der Natur in ihrer lebendigen Wirklichkeit. Dieser Zweifel wurde in ihm noch mehr bestärkt dadurch, dass er mit den Schriften des Telesius bekannt wurde, welche ihm ganz besonders deshalb gefielen, weil dieser Mann sich nicht so fast an die Meinungen der Menschen, als vielmehr an die Natur der Dinge anschloss. Damit war seine geistige Richtung entschieden. Er zog sich nach Balbia zurück und hier entwickelten sich seine neuen und eigenthümlichen Ansichten über die Natur der Dinge und die Sitten der Menschen immer mehr, so wie er denn auch bereits anfing, seine eigenen Speculationen und Entdeckungen niederzuschreiben und für die öffentliche Herausgabe vorzubereiten. Er schrieb eine Vertheidigung des Telesius gegen Marta und dann zu Neapel zwei Schriften „De sensu“ und „De investigatione rerum.“ Da er jedoch durch seine Neuerungen sich manche Gegner erweckte, so begab er sich im Jahre 1592 von Neapel nach Rom, um hier seine Vertheidigung zu führen. Von Rom

ging er nach Florenz, Venedig und Padua, überall seine neuen Lehren verbreitend. Dasselbe that er zu Rom, nachdem er wiederum dahin zurückgekehrt war. Im Jahre 1598 finden wir ihn wieder zu Neapel, wo er jedoch nur kurze Zeit verweilte, indem er sich bald in seine Vaterstadt zurückzog. Da er jedoch mit seinen Neuerungslehren auch in das politische Gebiet sich wagte und hier auf nichts weniger ausging, als auf eine völlige Neugestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Muster des platonischen Staates, zudem auch manchen magischen und astrologischen Träumereien ergeben war, so wurde er auf Befehl der spanischen Regierung festgenommen, auf Hochverrath angeklagt, zu wiederholten Malen auf die Folter gelegt und endlich zu ewigem Gefängniss verurtheilt. Welches eigentlich im Detail die Gründe seiner Verurtheilung gewesen, ist nicht recht klar; nach einem zeitgenössischen Schriftsteller soll er mit den Türken in Verbindung getreten sein, was aber Campanella selbst nicht zugibt. Siebenundzwanzig Jahre verweilte er nun im Kerker, bis er endlich durch die Verwendung des Papstes Urban VIII. im Jahre 1626 aus demselben befreit und nach Rom ausgeliefert wurde. Der Papst empfing ihn mit grossem Wohlwollen und ausgezeichneten Aeusserungen seiner Gnade. Zwar wurde er auch zu Rom noch einige Zeit als Gefangener des heiligen Officiums behandelt: doch seine Gefangenschaft war es nur dem Namen nach, indem er von seinen Freunden ganz frei und ungehindert besucht werden durfte. Da er aber auch in Rom fortfuhr, seine politischen Pläne zu betreiben, so suchte die spanische Regierung seiner wiederum habhaft zu werden, und so war er genöthigt, unter dem Schutze des französischen Gesandten nach Frankreich zu flüchten. Er kam nach Paris, wurde hier vom Hofe gut aufgenommen und erhielt einen Jahresgehalt von zweitausend Franken. So verlebte er denn die übrige Zeit seines Lebens noch zu Paris in Ruhe unter literarischen Arbeiten in dem Dominicanerkloster St. Honoré, genoss den Umgang vieler gelehrter Männer und starb daselbst im Jahre 1639.

Campanella hat eine Menge Schriften geschrieben. Die Titel derselben sind: „Philosophia sensibus demonstrata," „Prodromus philosophiae instaurandae," „De sensu rerum et magia," „Apologia pro Galilaeo mathematico," „Realis philosophiae epilogisticae partes IV.," „Atheismus triumphatus," „De gentilismo non retinendo," „De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae," „Astrologicorum libri VI.," „Medicinalium ll. VII.," „Philosophiae rationalis partes V.," „Disputationum in IV partes suae philosophiae realis ll. IV.," „Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III. libri XVIII.," „De monarchia hispanica," „Ecloga in portentosam nativitatem Delphini Galliae," „De libris propriis et recta ratione studendi syntagma." Für unsern Zweck

ist das wichtigste seiner Werke die „Universalis philosophia," und diese legen wir daher auch der folgenden Darstellung zu Grunde.

Ein lebhafter Geist, ein heller Verstand und ein lebhaftes Interesse für die Erforschung der Wahrheit kann dem Campanella nicht abgesprochen werden. Doch fehlte es ihm an Ruhe und Besonnenheit, an Tiefe und Sagacität des Geistes; seine lebhafte Einbildungskraft riss ihn mit sich fort; sein unruhiger Geist verwickelte ihn in zu Vielerlei auf einmal und hinderte die gehörige Reife seiner Gedanken. Durch das Studium des Telesius war er entschiedener Gegner des Aristoteles geworden; aber Telesius war bei der Physik stehen geblieben; Campanella will über die blosse Physik hinaus; er will eine neue Metaphysik auf der Grundlage der telesianischen Naturlehre aufbauen, weil ihm mit Recht die Metaphysik als die Hauptwissenschaft der Philosophie weit wichtiger erscheint. In dieser Richtung hauptsächlich will er zum Reformator der Philosophie werden und traut sich Kraft genug zu, das Unternehmen auszuführen. Er will sich nicht mit der göttlichen Offenbarung, mit der Kirchenlehre in Widerspruch setzen. Seine Philosophie soll im Einklang stehen mit der Offenbarung, mit der kirchlichen Lehre. Er sei kein Neuerer, sondern er wolle nur eine bessere, mit der Offenbarung mehr harmonirende Philosophie an die Stelle der bisherigen aristotelischen setzen [1]). Von dem Satze, dass etwas in der Philosophie wahr sein könne, während es in der Theologie falsch sei, will er nichts wissen. Zur Rechtfertigung seiner reformatorischen Bestrebungen schrieb er das Werk: „De gentilismo non retinendo," in welchem er folgende drei Sätze zu beweisen suchte: Erstens es sei gut und für einen christlichen Philosophen geziemend, eine neue Philosophie statt der heidnischen, besonders der aristotelischen, herzustellen. Zweitens es sei nicht nur erlaubt, den Aristoteles zu Boden zu werfen, oder wenigstens demselben zu widersprechen und sein Ansehen zu schmälern, sondern sogar nothwendig in allen Punkten, wo er der heiligen Schrift und der Vernunft widerstreitet. Drittens man dürfe nicht auf das Wort irgend eines Lehrers schwören. Wenn man ihm einwerfe, dass er mit seiner Bekämpfung des Aristoteles in Widerspruch trete mit dem grossen Lehrer seines Ordens, dem heil. Thomas, so müsse er darauf erwiedern, dass Thomas nur deshalb der aristotelischen Philosophie sich bedient habe, weil eben damals dieselbe allgemein herrschend und keine andere bekannt war, dass er selbst also durch sein Streben, auf eine neue und bessere Art zu philosophiren, nicht blos die Arbeit des heil. Thomas nicht zerstöre, sondern dass er vielmehr selbst auf den Beifall dieses grossen Lehrers rechnen könnte [2]).

---

1) *Thomas Campanella*, De gentilismo non retinendo, (ed. Paris 1636) p. 48 sq.

2) Ib. p. 36. p. 40. Vgl. *Tennemann*, G. d. Ph. Bd. 9. S. 295 ff. *Rixner* und *Siber*, Berühmte Physiker etc. Heft 6. Campanella, S. 1 ff.



Wir sehen, die Gründe, welche Campanella zur Rechtfertigung seiner neuen Philosophie aufführt, lassen sich, wenn man absieht von seiner eigenthümlichen Beurtheilung der Art und Weise, wie Thomas zur aristotelischen Philosophie gekommen, allerdings hören. Es kommt nur darauf an, von welcher Art diese neue Philosophie sei, und ob sie wirklich die alte zu ersetzen im Stande sei. Von der Beantwortung dieser Frage wird Alles abhängen müssen. Suchen wir also einen Einblick zu gewinnen in die neue Philosophie des Campanella. Die enorme Weitschweifigkeit, womit er seine Ideen auseinandersetzt, soll uns nicht hindern, der Sache auf den Grund zu gehen.

Campanella theilt seine ganze Metaphysik ein in drei Theile: in die Lehre von der menschlichen Erkenntniss, in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Handeln. Der erste Theil behandelt somit die Principien des Wissens, der zweite die Principien des Seins und der dritte die Principien des Handelns [1]). Wir wollen in unserer Darstellung, so weit möglich, die gleiche Ordnung einhalten.

So beginnt denn Campanella seine metaphysischen Erörterungen in der „Universalis philosophia“ damit, dass er eine Menge von Zweifelsgründen aufführt, welche die Skeptiker möglicherweise für die Rechtfertigung ihres Skepticismus beibringen könnten [2]) und sie dann zu widerlegen sucht durch den Hinweis auf die Unmöglichkeit, den allgemeinen Zweifel im Princip festzuhalten. „Sapiens,“ sagt er, „est, cui res sapiunt prout sunt, et sapere est, rem percipere sicuti est [3]).“ Wenn nun die Skeptiker behaupten, dass sie Nichts wissen, so können sie diese Behauptung nicht aufstellen, ohne damit zugleich zu sagen, dass sie wenigstens dieses, so wie es ist (prout est), erkennen, nämlich dass sie Nichts wissen [4]). Sie geben daher in ihrem eigenen Princip schon wieder ein Wissen zu und widerlegen sich damit selbst. Es gibt also ein Wissen, eine Gewissheit. Und eben weil es ein Wissen, eine Gewissheit gibt, darum gibt es auch allgemeine Principien, welche über allem Zweifel stehen, und in welchen keine Täuschung möglich ist, weil ohne solche das Wissen nicht möglich wäre [5]). Diese Principien schöpfen wir entweder aus unserm Selbstbewusstsein, weil sie uns angeboren sind, oder aber wir entnehmen sie aus dem allgemeinen Consensus aller Menschen und Dinge. Als die obersten dieser Principien müssen wir drei festhalten. Vermöge unsers Selbstbewusst-

1) Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, ll. 18. (Paris 1638) prooem. p. 6. Ergo in prima parte principia sciendi, in secunda parte principia essendi, in tertia parte principia operandi, quatenus a primo sapientissimo ente et gubernante Deo sunt, (tractabimus).

2) Ib. l. 1. c. 1. art. 1—14. — 3) Ib. l. 1. c. 2. art. 1.

4) Ib. l. c. Qui vero hoc unum se scire profitentur, quod nihil sciant, itidem propterea ita profitentur, quod putant se hoc assecutos esse, prout est, videlicet quod nihil sciant. art. 2. — 5) Ib. l. 1. c. 2. art. 3.

seins sind wir gewiss, dass wir sind, dass wir können, erkennen und wollen. Wir können dieses nicht läugnen, ohne durch die Negation selbst diesen Satz zu poniren, wie schon Augustinus den Akademikern gegenüber nachgewiesen hat [1]). Das erste Princip all unsers Wissens ist also dieses, dass wir sind, dass wir können, dass wir erkennen und dass wir wollen. Die Gewissheit dieses Princips steht unumstösslich fest. Das zweite nicht minder gewisse Princip lässt sich also ausdrücken: Wir sind Etwas, aber nicht Alles; wir können, erkennen und wollen Etwas, aber nicht Alles und in aller Weise. Damit verbindet sich endlich noch das dritte Princip: Wir könnnn, erkennen und wollen Anderes, weil wir uns selbst können, erkenne und wollen. Ich kann nämlich einen Stein von fünfzig Pfund heben, weil ich mich selbst von demselben Gewichte heben kann; ich empfinde die Wärme, weil ich mich selbst erwärmt fühle, und ich liebe das Licht, weil ich mich selbst als erleuchtet liebe. Ueber diese Principien also kann kein Zweifel obwalten; erst wenn wir in unsern Folgerungen aus den Principien zu den Particularitäten herabsteigen, kann möglicherweise eine Ungewissheit eintreten, weil die Seele hier durch die Objecte ihrer eigenen Selbstkenntniss entfremdet wird und die Objecte ihr nicht nach ihrer vollen Totalität und mit vollkommener Deutlichkeit, sondern nur theilweise und verworren gegenübertreten und sich offenbaren [2]).

Gibt es also ein Wissen und eine Gewissheit, so muss nun die Frage entstehen, wie wir denn zum Wissen, zur Gewissheit gelangen. Diese Frage führt uns in das Gebiet der Erkenntnisslehre hinein.

§. 78.

Wir haben, lehrt Campanella, in uns eine doppelte Erkenntniss zu unterscheiden: eine solche, welche sich bezieht auf das Sinnliche, auf das Erfahrungsmässige, und eine solche, welche rein Uebersinn-

---

1) Ib. art. 5.

2) Ib. l. c. Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus, alias ab intus, innata ex facultate, alias deforis per universalem consensum omnium entium aut hominum: et haec sunt certissima principia scientiarum. Et quae ab his necessario derivantur, sunt in secundo gradu certitudinis. Ergo nos esse et posse, scire et velle, est certissimum principium primum; deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia, et posse, scire, velle aliquid, et non omnia vel omnino. Cum autem ad particularia et ad quaedam devenitur, ex notitia praesentialitatis ad notitiam objectivam, incipit incertitudo propterea, quod anima alienatur a sui notitia per objecta, et objecta non se pandunt totaliter nec distincte, sed ex parte et confuse. Porro nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos; siquidem possum levare pondus quinquaginta sestertiorum, quia possum elevare me ponderatum illis, et sentio calorem, quia sentio me calefactum, et amo lucem, quia amo me illuminatum.

liches, Geistiges und Ideales zum Gegenstande hat. Wir müssen also auch einen doppelten Erkenntnissprocess im Menschen annehmen, den Process der empirischen Erkenntniss, welche auf das rein Erfahrungsmässige geht, und den Process der höhern idealen Erkenntniss, welche das rein Uebersinnliche und Ideale zum Gegenstande hat. Reflectiren wir zuerst auf den Process der empirischen Erkenntniss!

Alle Erkenntniss in diesem Gebiete geht nach Campanella von der sinnlichen Empfindung aus. Die Empfindung selbst aber ist auf Seite des empfindenden Subjectes ein Leiden; denn Nichts wird empfunden, was nicht auf die empfindende Kraft einzuwirken vermag [1]). Und zwar ist dieses Leiden zu fassen als ein wirkliches, reales Leiden (passio realis), welches durch einen wirklichen, realen Contact des empfundenen Objectes mit dem empfindenden Subjecte veranlasst wird [2]). Dadurch, dass wir von dem Gegenstande realiter afficirt werden, nehmen wir wahr, was das ist, das auf uns wirkt [3]). Durch den realen Contact des Objectes mit dem empfindenden Subjecte wird nämlich in dem letztern eine gewisse Veränderung hervorgebracht, welche dem empfundenen Objecte entspricht, d. h. eine gewisse Aehnlichkeit mit dem letztern einschliesst. Das Object bringt somit im Subjecte etwas hervor, was ihm selbst ähnlich ist, oder vielmehr, es macht das empfindende Subject, durch die Veränderung, welche es in demselben hervorbringt, sich selbst in einem gewissen Grade ähnlich, und gerade darauf beruht die Erkenntniss des empfundenen Gegenstandes. Wir erkennen den Gegenstand, weil wir demselben in einem gewissen Grade ähnlich gemacht werden; wäre diese Aehnlichkeit nicht, so würden wir ihn nicht erkennen [4]). Es versteht sich von selbst, dass die in der empfindenden Seele durch das Object hervorgebrachte Veränderung nur eine theilweise ist; denn eine gänzliche Verwandlung der empfindenden Seele in das empfundene Object würde das Sein der Seele zerstören [5]).

Wenn nun aber alle Empfindung durch reale Berührung des Empfundenen mit dem empfindenden Subjecte und durch die hieraus erfolgende theilweise Veränderung und Verähnlichung des letztern mit dem erstern bedingt ist: so folgt daraus nothwendig, dass die empfindende Seele ein körperliches Wesen sei, weil von einem Körperlichen nur wiederum ein Körperliches berührt und verändert werden kann [6]). Es ist also durchaus unrichtig, wenn man die empfindende Seele als

---

1) Ib. l. 1. c. 4. art. 1. Sentire est pati. — 2) Ib. l. c. art. 2. — l. 6. c. 8. art. 7. — 3) Ib. l. 1. c. 4. art. 1.

4) Ib. l. c..... Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus, quid est, quod agit in nos, quoniam similem sibi entitatem in nobis facit.... In hoc ergo fundatur scientia, quia simile sibi facit omne agens, et cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur. art. 4. — 5) Ib. l. 1. c. 4. art. 4.

6) Ib. l. 1. c. 5. art. 2.

die allgemeine Lebensform des Leibes bezeichnet. Der Leib muss vielmehr angesehen werden als die Wohnung und die Werkstätte der empfindenden Seele, wie es das Schiff für den Schiffer, das Haus für den Bewohner und die Stadt für den Bürger ist[1]). Wäre die empfindende Seele die informirende Form des Leibes, so könnte sie nicht nach ihrem eigenen Belieben im Körper sich hin und her bewegen, jetzt in diesem und jetzt in einem andern Organ desselben sich sammeln, während wir doch erfahren, dass die empfindende Seele z. B. beim aufmerksamen, angestrengten Sehen gänzlich und ausschliesslich in die Augen wandert, so dass der Mensch in diesem Momente nicht zugleich wohl hören kann. Ebenso zieht sich die empfindende Seele im Zustande der Traurigkeit in das Herz zurück, während sie im Zustande der Freude nach Aussen in die Augen sich ergiesst. Die Ansicht also, dass die Seele die Form des Leibes sei, widerstreitet allen unläugbaren Thatsachen der Erfahrung; die empfindende Seele muss vielmehr als ein für sich bestehendes körperliches Wesen angesehen werden, welches dem organischen Leibe innewohnt[2]). Und da ferner nur Gleichartiges auf Gleichartiges zu wirken vermag, so muss die empfindende Seele in ihrer wesentlichen Beschaffenheit eine gewisse Analogie zu Allem, was sie empfinden kann, einschliessen. Sie ist daher zu denken als ein beweglicher, freier, lichtartiger und warmer Lebensgeist. In so fern sie beweglich ist, empfindet sie die Töne durch das Ohr; in so fern sie lichtartig, leuchtend ist, empfindet sie Licht und Farbe durch das Auge; in so fern sie warm ist, fühlt sie Kälte und Wärme; in so fern sie ein feiner Körper ist, empfindet sie die Schwere, Leichtigkeit, Dichtigkeit, Ausdehnung der Körper u. s. w. Sie hat ihren Centralsitz im Gehirne und verbreitet sich von hier aus durch die Nerven in die übrigen Theile des Leibes[3]). Sie hat nur

---

1) Ib. l. 14. c. 1. art. 1. — 2) Ib. l. 1. c. 4. art. 3.

3) Ib. l. 1. c. 5. art. 2. Si sentire fit per assimilationem sentientis cum sensibili, assimilatio autem fit per passionem realem a realitatibus, non ab intentionalibus objectorum: consequens est, ut anima sentiens sit ex realitatibus potentibus pati constituta. Non autem potest pati, nisi quod potest moveri et immutari ab objectis et affligi et laetificari. Non potest immutari, nisi in subjecto conveniat illis: ergo necesse est, animam sentientem rem corpoream esse, quae patiatur a corporibus et qualitatibus et viribus corporum, habeatque cum illis et symbolum, et commune subjectum, quibus patitur receptive ut materia, et perditive, ut calor a frigore, et acquisitive, ut tepiditas a calore potiori. Ergo est spiritus mobilis, tenuis, lucidus, calidus, secundum naturam objectorum, et insuper sentiens, appetens et potens, ex participio primalitatum. Ergo quatenus mobilis, sentit sonos, quibus agitatur per aures, quatenus lucidus, sentit lucem, a qua afficitur per oculos, et quidquid cum luce defertur, ut figura, magnitudo, numerus; quatenus calidus, sentit frigus, a quo patitur, et calores excedentes ipsum calorem; per corporeitatem tenuem sentit gravitatem, levitatem, compressionem, dilatationem, humiditatem, mollitiem, viscositatem etc. l. 14. c. 1. art. 1.

Ein Empfindungsvermögen; die Sinne sind nicht Organe der Empfindung, sondern nur Canäle, durch welche die Wirkung entfernter Dinge an die Seele herangebracht wird [1]). Es ist ein und derselbe Sinn, welcher in den Augen sieht, in den Ohren hört u. s. w. Daher ist auch die Annahme eines Gemeinsinnes unnöthig und widersprechend. Denn da derselbe Geist in allen Organen wirkt, so vergleicht derselbe auch die Objecte der verschiedenen Sinne und unterscheidet sie [2]).

Aber nun frägt es sich weiter, wie es denn komme, dass die empfindende Seele durch die Empfindung und in derselben den äussern Gegenstand wahrnehmen könne. Die Empfindung beruht allerdings auf einer durch den Einfluss des Objectes hervorgebrachten Verähnlichung der empfindenden Seele mit dem Objecte: aber wie kommt es, dass die Seele diese Veränderung, welche in ihr vorgeht, und durch dieselbe den verändernden Gegenstand wahrnimmt? Ist sie ja doch nur ein körperliches Wesen: wie kann ein Körper seine eigene Veränderung und durch dieselbe das Verändernde wahrnehmen? — Der Grund davon liegt nach Campanella darin, dass die empfindende Seele vor aller anderweitigen Empfindung und Wahrnehmung sich selbst empfindet und wahrnimmt. Das Selbstgefühl, die Selbstwahrnehmung ist der Seele wesentlich; sie kann ohne selbe nicht gedacht werden. Eine notitia sui ipsius innata müssen wir in derselben annehmen. Man könnte dagegen einwenden, dass ja jede Empfindung ein Leiden sei, die Seele aber doch nicht durch sich selbst leiden könne. Allein obgleich es wahr ist, dass die Empfindung äusserer Gegenstände auf einem Leiden beruhe, so wird durch den Einfluss des äussern Objectes die Empfindung doch nur dadurch hervorgebracht, dass die Seele nach ihrem *Sein* in gewisser Weise verändert, dem Gegenstande ähnlich gemacht wird. Daraus folgt, dass die Empfindung doch eigentlich zum Sein gehört und demselben folgt, und dass sie das Resultat eines Leidens nur in so ferne genannt werden kann, als dieses ein gewisses Sein in der Seele hervorbringt [3]). Verhält es sich aber also, dann braucht man, um das Selbstgefühl, die Selbstwahrnehmung der Seele zu erklären, nicht anzunehmen, dass sie von sich selbst leide. Vielmehr ist ihr Sein selbst der unmittelbare Grund ihrer Selbstwahrnehmung. Dadurch dass die Seele ist, empfindet und erkennt sie auch sich selbst. Und wir werden hören, dass solches aus dem gleichen Grunde nicht blos von der empfindenden Seele, sondern auch von allen andern sinnlichen Dingen gilt. Allerdings tritt diese notitia sui in der Seele sehr zurück, und wir müssen die Thätigkeiten der Seele zu

1) Ib. l. 1. c. 5. art. 2. — 2) Ib. l. 1. c. 6. art. 3.

3) Ib. l. 6. c. 8. art. 1. Si passio ideo efficit cognitionem, quoniam facit rem cognoscentem esse ipsam rem cognitam per assimilationem: utique ad esse pertinet cognoscere, et non ad passionem, nisi quatenus causat esse.

Hilfe nehmen, um aus denselben zu erschliessen, was unsere Seele sei. Aber das rührt eben blos daher, dass die notitia sui in der Seele durch die Menge der äussern Eindrücke gleichsam überdeckt und verborgen wird, so dass sie uns unter der Fülle jener Eindrücke gewissermassen entgeht und aus unserm Gesichtskreise tritt [1]).

Durch diese Selbstwahrnehmung der empfindenden Seele ist also alle Empfindung und Wahrnehmung äusserer Gegenstände bedingt. Würde die Seele nicht sich selbst empfinden, so könnte sie auch nicht die in ihr vorgehenden Veränderungen und durch dieselben die verändernden Gegenstände empfinden. So empfindet die Seele z. B. nicht unmittelbar die Wärme, sondern sie empfindet zuerst sich selbst, und dadurch, dass sie sich selbst empfindet, empfindet sie dann auf zweiter Linie jene Veränderung, welche durch die Wärme in ihr hervorgebracht wird. Daraus folgt dann erst die Empfindung der Wärme selbst, welche jene Veränderung in der Seele bewirkt hat, und von der Wärme wird dann endlich die Wahrnehmung fortgeleitet auf den wärmenden Körper, welcher das Substrat der wahrgenommenen Wärme ist [2]).

So viel über die unmittelbare sinnliche Empfindung. Aus dieser Empfindung heraus gestaltet sich nun der ganze weitere Process der empirischen Erkenntniss, so zwar, dass alle Momente dieses Processes nur weitere natürliche Folgen der sinnlichen Empfindung in uns sind. Empfinden wir nämlich einen Gegenstand, so wie er ist, so entsteht daraus in uns zunächst das Urtheil, in welchem wir den Gegenstand als das bezeichnen, was er ist. Dieses Urtheil über den Gegenstand aus unmittelbarer Perception desselben ist die eigentliche „sapientia;" denn hier kosten wir ja die Sache selbst (sensus res sapit), weil wir sie unmittelbar als das, was sie ist, erkennen [3]). Zur vollständigen Erkenntniss eines Objectes kann es jedoch nur kommen durch das Zusammenwirken aller Sinne. Jeder Sinn nimmt nämlich an dem Objecte andere Eigenschaften wahr, und indem wir dann alle diese Eigenschaften miteinander verbinden, entsteht in uns die Totalerkenntniss des Objectes. Das auf diese Totalempfindung sich gründende Urtheil ist dann ein vollkommenes, und in diesem ist dann auch die vollkommene „sapientia" gegeben [4]).

Allein die Sinne werden stets nur von einem Theile des Objectes afficirt und selbst von diesem meistens nur in einem geringen Grade. Die Seele fasst daher unmittelbar durch die Sinne das Object stets

---

1) Ib. l. 6. c. 8. art. 4. l. 14. c. 1. art. 1.

2) Ib. l. 6. c. 8. art. 4. Dicimus, animam et cuncta entia seipsa pernosse primo et essentialiter, caetera vero secundario et accidentaliter, in quantum norunt seipsa mutata et facta aequaliter ea, a quibus immutantur. Non ergo sentiens spiritus calorem sentit, sed seipsum primo, et per se mutatum a calore sentit calorem, sentit et corpus postea substratum objecto calori.

3) Ib. l. 1. c. 4. art. 4. — 4) Ib. l. c.

nur theilweise auf. Aber aus dieser theilweisen und geringen Perception schliesst sie dann auf das Ganze; sie schliesst nämlich per discursum a simili, dass das Object nach seiner vollen Ganzheit, und alles, was demselben ähnlich ist, wesentlich so beschaffen sei, wie sie es theilweise unmittelbar percipirt hat. In so ferne sie nämlich z. B. die Wärme des Feuers berührt, urtheilt sie über die Kräfte alles Feuers und jeder Wärme, weil jede Wärme, in so fern sie der berührten Wärme ähnlich ist, ein und dieselbe Sache ist. So kommt also die Seele durch den Vernunftschluss zur Erkenntniss der Dinge nach der Totalität ihres Wesens, und wie demnach die Urtheilskraft Sache der empfindenden Seele ist und aus der unmittelbaren Empfindung sich ableitet, so gilt das Gleiche von der Vernunft als dem ratiocinativen Vermögen. Mit diesem Ratiocinium beginnt die eigentliche „scientia" im Gegensatze zur „sapientia" [1]). Die sapientia ist somit immer nur eine theilweise Erkenntniss, während wir zur Erkenntniss der Totalität der ähnlichen Dinge und ihres Wesens erst durch die scientia gelangen: woraus folgt, dass die scientia als die nothwendige Ergänzung der sapientia betrachtet werden muss [2]).

Die durch die Objecte verursachten Veränderungen dauern in dem dünnen Geiste, den wir empfindende Seele nennen, fort, wie die Bewegungen in der Luft; ebenso aber auch die Schlüsse des erkennenden Sinnes von den Eindrücken der Theile auf das Ganze und von dem Aehnlichen auf das Aehnliche. Die empfindende Seele bewahrt somit jene Eindrücke in sich auf, freilich in schwächerem Nachklange. Und dieses Zurückbleiben der Eindrücke in der Seele, wobei letztere allerdings an Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit verlieren, nennen wir Gedächtniss (memoria) [3]). Bleiben sie aber in der Seele zurück, so können sie bei Gelegenheit auch wieder in die Anschauung oder in das Bewusstsein hervortreten: und wenn solches geschieht, so nennen wir solches Wiedererinnerung (reminiscentia) [4]). Ebenso können sich jene Eindrücke in der empfindenden Seele in verschiedener Weise combiniren, und das nennen wir dann Imagination oder Phantasie [5]).

---

1) Ib. l. c. Spiritus paululum immutatus ab objecto, sapit illud paullulum, et ex illo paullulo sapit reliquum per discursum a simili. Sicut dum ignis calorem tangit, judicat de totius ignis viribus et de omni calore, quoniam omnis calor, in quantum est similis calori tacto per sensum, est unum et idem.... Ergo sensus est partis sapientia, totius vero similium est scientia, ratio, syllogismus.

2) Ib. l. 1. c. 5. art. 1. Quando autem conjungitur sensibilis res animae sentienti, fit sapientia, quoniam sapor rei, sicuti est, illi communicatur. Sed quia partem rei tunc sentit, et ex illa totum omniaque illi similia, non datur sapientia totius in nobis, sed scientia tantum, quae emanat ex sapientia partis: et haec discursus quidam sensitivus est.

3) Ib. l 1. c. 6. art. 4. Passio autem remanet, abeunte activo, sed languida. Haec autem remansio est memoria. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. 1. c. 6. art. 5.

Die Einzeleindrücke, welche auf den Sinn gemacht werden, sind von keiner längern Dauer, weil sie stets nur in einzelnen Objecten sich dem Sinne darbieten, und daher den Sinn nicht so häufig und in geringerem Grade afficiren. Dagegen dauern jene allgemeinen Eindrücke, welchen in mehreren Objecten etwas Aehnliches entspricht, längere Zeit fort. So kommt es, dass von unsern Vorstellungen die particulären Momente allmählig hinwegfallen und nur jene Momente in der Seele, resp. im Gedächtnisse zurückbleiben, welche in einer Mehrheit von Objecten in gleicher Weise sich vorfinden. Der innere Sinn behält, wenn die durch ihre Gegenwart afficirenden Objecte nicht mehr gegenwärtig sind, nicht die einzelnen Eigenschaften derselben, sondern nur die Aehnlichkeiten, in welchen mehrere Objecte übereinstimmen. Wir nennen diese psychologische Erscheinung in uns das Denken (intelligere), und theilen in dieser Rücksicht der empfindenden Seele den Verstand (intellectus) zu. Das Denken ist somit nur ein schwächeres Empfinden, ein Empfinden gleichsam aus der Ferne, sowie wir z. B., wenn wir den Petrus von Ferne kommen sehen, von ihm sagen, er sei ein Animal, dagegen, wenn er näher kommt, ihn als Mensch und zuletzt als den Petrus erkennen [1]). Und damit ist uns denn zugleich auch die Bedeutung des Allgemeinen, des Universalen, in unserer Erkenntniss gegeben. Wenn das Allgemeine durch Abstraction gewonnen wird, so geschieht diese Abstraction nicht etwa durch eine eigene thätige Kraft in uns, sondern es entsteht das Allgemeine nur aus einer Schwäche der sinnlichen Erkenntniss, in welcher der besondere Eindruck fallen gelassen wird und nur das Aehnliche in vielen Dingen zurückbleibt. Es ist nur eine verworrene Erkenntniss vieler Dinge, in welcher die unterscheidenden Merkmale dieser Dinge nicht festgehalten sind, wie z. B. das Kind alle Menschen Vater nennt, weil es die eigenthümlichen Unterscheidungsmerkmale seines Vaters nicht behalten kann, sondern nur die allgemeinen, in welchen er mit andern übereinstimmt. So erkennen auch die Thiere mehr das Allgemeine, als das Besondere [2]).

---

1) Ib. l. 1. c. 4. art. 4. Quia vero passiones singulares in sensu non remanent, propterea, quod paucis in objectis offeruntur, ideoque paucioribus movent vicibus atque minus, universales vero remanent, quae in pluribus sunt, quatenus plura similia sunt atque unum, ut Petrus est similis Paulo et Antonio ac caeteris in humanitate: propterea sensus interior abeuntibus objectis praesentialiter moventibus non retinet singulares proprietates, sed similitudines probe retinet, in quibus plura conveniunt objecta; et hoc sentire dicitur intelligere Peripateticis, quod quidem sentire languidum est et a longe.

2) Ib. l. c. — l. 1. c. 5. art. 1. Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi. Ergo universale Peripateticorum crassi spiritus apti sunt percipere, inepti ad singularitates.

Das also ist die Art und Weise, wie der empirische Erkenntnissprocess sich verläuft. Campanella steht hier, wie wir sehen, wie sein Lehrer Telesius, ganz auf dem Standpunkte des Sensualismus, weil alle Momente des empirischen Erkenntnissprocesses auf blosse Transformationen der sinnlichen Empfindung in der empfindenden Seele hinauslaufen. Doch bleibt Campanella ebenso wie Telesius nicht bei diesem empirischen Erkenntnissprocesse stehen; er nimmt noch eine höhere Erkenntniss im Menschen an, welche auf das Uebersinnliche und Ideale sich bezieht. Und für diese setzt er dann auch ein eigenes, von der empfindenden Seele verschiedenes, geistiges Princip im Menschen voraus, nämlich die vernünftige Seele, den Geist (mens)[1]. Dieser Geist hat im Menschen eine doppelte Seite seiner Wirksamkeit. Nach der einen Seite ist er der empfindenden Seele zugewendet, nach der andern dagegen ist er seinem eigenthümlichen Objecte, dem Uebersinnlichen und Idealen, zugekehrt. In so fern er der empfindenden Seele zugewendet ist, wirkt er durch dieselbe und mit derselben alles dasjenige, was wir an sich der empfindenden Seele zuschreiben müssen. Er ist es, welcher im Menschen durch die empfindende Seele empfindet, urtheilt, schliesst, erinnert, imaginirt u. s. w. Wenn daher gleich der ganze empirische Erkenntnissprocess, wie wir ihn eben entwickelt haben, auch dem Thiere zuzutheilen ist, so ist er dem Menschen doch in einer weit vorzüglicheren Weise eigen, nicht blos deshalb, weil der animalische Lebensgeist im Menschen ein vorzüglicherer ist, sondern vorzugsweise deshalb, weil im Menschen auch der höhere Geist daran betheiligt ist, indem er die empfindende Seele informirt und durch dieselbe den sinnlichen Erkenntnissprocess vollzieht. — In so fern dagegen der höhere Geist seinem eigenthümlichen Erkenntnissbereiche, dem Uebersinnlichen und Idealen, zugekehrt ist, ist er selbstständig und ohne die empfindende Seele thätig. Und die Erkenntniss, welche der Mensch durch diese höhere Erkenntnissthätigkeit gewinnt, ist nicht mehr eine vermittelte, sondern eine unmittelbare. Dadurch erhebt sich die menschliche Erkenntniss wesentlich über die thierische, weil das Thier auf das Sinnliche beschränkt bleibt, während der Mensch über das Sinnliche sich erheben und in das Gebiet des Uebersinnlichen vorzudringen vermag[2].

Nachdem wir nun die Erkenntnisslehre, in welcher Campanella im Ganzen nur die hieher bezüglichen Lehrsätze des Telesius wieder-

---

1) Ib. l. 14. c. 2. art. 1. — l. 1. c. 5. art. 2.

2) Ib. l. 1. c. 6. art. 3. Mens autem quidquid operatur sentiens anima, et ipse operatur cum ea; sentit enim, memoratur, reminiscitur, imaginatur, ratiocinatur circa naturalia; et insuper operationem habet propriam erga transnaturalia per se. art. 6. Omnes hae functiones (sententis animae) sunt ejusdem animae, nec negandae sunt animalibus, licet in nobis sint perfectiores, tum ob spiritum perfectiorem, tum ob mentis a Deo immissae adsistentiam informantem.

holt, entwickelt haben, gehen wir auf den zweiten Theil seiner Metaphysik, auf die Lehre vom Sein, über.

§. 79.

Alle Dinge, welche wir hienieden wahrnehmen und erkennen, sind endlich und begrenzt in ihrem Sein sowohl, als auch in ihrer Thätigkeit. Sie nehmen daher Theil an dem Sein, aber auch an dem Nichtsein; sie sind zusammengesetzt aus Sein und Nichtsein. Diese Zusammensetzung aus Sein und Nichtsein bringt ein Drittes hervor, welches nicht reines Sein, aber auch nicht reines Nichts, sondern vielmehr ein bestimmt begrenztes Wesen ist[1]). Das Nichtsein ist zwar nicht an sich, es ist kein Wesen; aber an den endlichen Dingen besteht es; es begrenzt dieselben und sondert sie von andern endlichen Dingen ab. Es ist das Princip ihrer Begrenztheit[2]). Sein und Nichtsein müssen somit als die metaphysischen Grundprincipien aller endlichen Dinge angesehen werden, so aber, dass ihre Verbindung miteinander in dem endlichen Dinge nicht als eine physische, sondern vielmehr als eine transcendentale zu denken ist[3]).

Reflectiren wir nun zunächst auf das Positive in dem Dinge, auf das Sein oder Wesen desselben, so führt uns die Betrachtung desselben wiederum zu dem fort, was wir die Primalitäten des Dinges zu nennen haben. Unter Primalität ist nämlich dasjenige zu verstehen, wodurch das Sein oder die Wesenheit des Dinges in sich selbst constituirt wird[4]). Fragen wir also, wodurch denn ein Wesen überhaupt ist, so werden wir antworten müssen: ein Wesen ist nur dadurch, dass es sein, wirken und leiden *kann*, dass es um sich und Anderes *weiss*, und dass es sich und Anderes *liebt*. In jedem Wesen haben wir also die Potenz des Seins, das Wissen um das Sein und die Liebe zum Sein. Dadurch ist seine Essentiation bedingt[5]). Folglich haben wir drei Primalitäten alles Seienden zu unterscheiden: das Können (potentia), das Wissen (sapientia) und die Liebe (amor). Wie wir nach dem Zeugnisse unsers Selbstbewusstseins in uns diese drei Primalitäten vorfinden, indem wir uns bewusst sind, dass wir können, wissen und lieben, so müssen wir sie auch in allen andern Dingen als die constituirenden Momente ihres Seins annehmen[6]). Campanella unterlässt nicht, diess im Besondern nachzuweisen.

Dass das Können, die Potenz, die erste Primalität alles Seins sei, kann nicht zweifelhaft sein; denn jedes Ding ist nur deshalb, weil es sein *kann*; was nicht sein kann, das ist auch nicht, *in so fern* es nicht sein kann. Das Seinkönnen geht allem andern Können des Dinges

1) Ib. l. 6. c. 3. art. 1. — 2) Ib. l. 6. c. 3. art. 2. 3. 8. — 3) Ib. l. 6. c. 3. art. 3. — 4) Ib. l. 2. c. 2. art. 1. Primalitas est, unde ens primitus essentiatur.
5) Ib. l. 6. prooem. — 6) Ib. l. c. — c. 10. art. 1. — c. 11. art. 1.

voran und bildet dessen Grundlage. Jedes Wesen hat aber auch, nachdem es einmal ist, ein Vermögen zu wirken und zu leiden, und wie wir daher das Ding nicht denken können ohne das Seinkönnen, so können wir es auch nicht denken ohne ein Wirkenkönnen und ohne ein Leidenkönnen [1]). — Aber auch die zweite Primalität, das Wissen um sich selbst und um Anderes, kommt allen Dingen zu. Dass ein solches Wissen in den Thieren vorhanden sei, lässt sich nicht bestreiten; denn sie suchen das Nützliche und fliehen das Schädliche, was nicht geschehen könnte, wenn sie nicht eine Kenntniss davon hätten. Jedoch kann auch den Pflanzen die gedachte Primalität nicht abgesprochen werden; denn sie scheiden in Bezug auf die Nahrungsstoffe, mit welchen sie sich nähren, gleichfalls das Nützliche von dem Schädlichen aus und müssen somit eine Kenntniss von beiden haben; sonst würden sie entweder gar keine Säfte aus der Erde oder alle ohne Unterschied an sich ziehen. Dasselbe erhellt aus der Freundschaft und Feindschaft der Pflanzen unter einander. — Das Gleiche gilt von den sogenannten leblosen Dingen. So hat z. B. auch der Stein einen Sinn seiner selbst und für andere Dinge, wie sein Streben nach der Erde und sein dem der Pflanzen analoges Wachsthum beweist. Der Achatstein zieht die Spreu, der Magnet das Eisen an sich. Nur der Sinn kann die Ursache sein, dass der Magnet sich zu dem darüber befindlichen Eisen erhebt und dazu alle Kräfte sammelt. Selbst die beiden Elemente, die Wärme und Kälte, sind nicht ohne Sinn und Empfindung. „Denn die Wärme wirkt gegen die Kälte; sie verfolgt die Kälte, wo sie dieselbe findet, und sucht sie zu vernichten; sie treibt sie aus, wo sie kann, und wo sie dieselbe nicht überwältigen kann, da flieht sie. Eben das thut die Kälte. Folglich haben sie beide von einander Kenntniss, durch eigene, nicht durch fremde Empfindung, sowie sie durch eigene Kraft sind und wirken. Wenn sie einander nicht empfänden, so würden sie keinen Schmerz darüber haben und sich von dem Entgegengesetzten vernichten und zerstören lassen, nicht entgegen wirken und widerstehen.“ Sinn und Empfindung hat auch die Materie; denn da sie nach der Form begehrt, so muss sie selbe auch erkennen, weil sie eben selbe sonst nicht begehren könnte. Ja selbst der Raum ist nicht ohne Sinn und Empfindung. Denn alle Dinge fliehen das Leere oder suchen vielmehr dasselbe zu erfüllen, und zwar ihrer eigenen Neigung entgegen. Diess kann nur daher kommen, dass der Raum sich unvollkommen fühlt, wenn er keinem Dinge eine Stätte gibt, und daher, wenn er eine Leere fühlt, zu seiner Ausfüllung Körper heranzieht. Das Gleiche gilt von Himmel und Erde; denn wie liesse es sich denken, dass die unscheinbarsten Geschöpfe, welche aus der Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde entstehen, Gefühl und

1) Ib. l. 6. c. 5. art. 1.

Empfindung hätten, Erde und Himmel selbst aber nicht! Kurz Alles in der Welt ist mit Sinn und Empfindung ausgerüstet, und gerade dadurch ist die allgemeine Harmonie aller Dinge des Universums bedingt[1]).

Aber auch die dritte Primalität, die Liebe, müssen wir allen Dingen zuschreiben. Alle Wesen des Universums lieben ihr Sein und die Erhaltung dieses Seins. Wie liesse es sich denn sonst erklären, dass jedes Ding naturgemäss reagirt gegen widrige und zerstörende Einflüsse, dass es das seiner Erhaltung und seinem Wohle Zuträgliche sucht und das Schädliche von sich ferne zu halten strebt, dass es mit gleichartigen Wesen sich verbindet, um sich wenigstens in seiner Gattung zu erhalten, nachdem es in individuo nicht immer bleibend sein kann? Kurz, es kann jedwedes Wesen ebenso wenig ohne Liebe gedacht werden, wie ohne Kraft und Empfindung[2]).

Wenn nun aber durch diese drei Primalitäten jedes Wesen in seinem Sein constituirt wird, so sind sie zugleich, in so ferne sie nach Aussen sich beziehen, jene Principien, welche die Philosophen als die Kräfte oder Fähigkeiten (facultates) eines Wesens bezeichnen. Als solche sind sie die Ursachen der verschiedenen Wirkungen, welche wir einem Wesen zuschreiben[3]). Jedoch ist hier immer die Beziehung auf sich selbst der Beziehung auf ein Anderes vorausgesetzt; denn jedes Wesen hat nur dadurch Kraft über ein Anderes, dass er zuerst Kraft über sich selbst hat, und es kann ein Anderes nur unter der Bedingung erkennen und lieben, dass es sich selbst erkennt und liebt[4]).

So viel über die Primalitäten des Seins. — Allein jedes endliche Wesen besteht, wie wir wissen, aus Sein und Nichtsein. Wenn also das Sein des Dinges aus den drei genannten Primalitäten entsteht, so werden wir auch in dem Nichtsein, welches dem Dinge anhaftet, drei analoge Primalitäten unterscheiden müssen. Die Primalitäten des Nichtseins sind mithin die Impotentia, die Insipientia und das Odium. Wenn also jedem endlichen Dinge die Primalitäten des Seins eigen sind, so kommen ihm auch die Primalitäten des Nichtseins in einer gewissen Weise zu. Jedes endliche Wesen kann auch nicht sein und vermag nicht Alles, was möglich ist; es erkennt nicht Alles, was erkennbar ist, und es liebt endlich nicht blos, sondern es hasst auch. Gerade dadurch ist eben die Beschränktheit seines Seins und seiner Thätigkeit bedingt[5]).

Von der Entwicklung dieser metaphysischen Grundlehren schreitet nun Campanella fort zur Lehre von Gott. Weitläufig sucht er das

---

1) Ib. l. 6. c. 7. art. 1. Vgl. *Tennemann,* a. a. O. S. 350 ff.

2) Ib. l. 6. c. 10. art. 1. — 3) Ib. l. 2. c. 2. art. 1. Ex primalitatibus extantibus seu extra respicientibus oriuntur principia, vocata facultates a philosophis. Quae extensae ad objecta exteriora pariunt passiones, notiones et affectiones.

4) Ib. l. 2. c. 5. ps. 1. art. 13. — 5) Ib. l. 6. prooem. — c. 12. art. 1.

Dasein Gottes zu beweisen. Er legt hiebei einen besondern Accent auf die Unmöglichkeit einer in's Unendliche gehenden Reihe von Ursachen, auf die allgemeine Zweckmässigkeit, Gesetzmässigkeit und Ordnung im Universum, auf die künstliche Anlage des thierischen Organismus, sowie auf die Unmöglichkeit, in der Generationsreihe in's Endlose zurückzugehen, gleich als gäbe es in der Generationsreihe kein Erstes, welches als primitive Setzung eines höhern Wesens zu betrachten wäre, u. s. w. [1]).

Aber auch seine metaphysischen Grundlehren bieten ihm einen Beweis dar für das Dasein eines göttlichen Wesens. Wenn es nämlich Wesen gibt, welche aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sind, so muss denselben nothwendig ein Wesen vorausgesetzt werden, welches kein Nichtsein in sich schliesst, sondern lauteres Sein ist. Denn dasjenige, dessen Sein zu einem bestimmten und begrenzten Wesen zusammengezogen ist, und in dieser seiner Begrenzung alles andere Sein von sich ausschliesst, kann nicht das Erste sein; es ist vielmehr abhängig von dem Ersten und folgt diesem erst nach. Das Erste kann nur dasjenige sein, welches von aller Beschränktheit frei, folglich das Sein schlechthin, das unendliche, unbegrenzte Sein ist, welches weder Anfang noch Ende kennt. Und dieses Sein nennen wir Gott [2]).

Die erste Bestimmung des göttlichen Wesens ist also, dass es das unendliche Sein ist, welches alles Nichtsein, alle Begrenzung von sich ausschliesst. Daher ist denn auch alles Sein, welches wir hienieden erkennen, und was nur überhaupt möglich ist, in ihm enthalten, aber in eminenter Weise, so dass alle Beschränkungen, welche diesem Sein sonst anhaften, davon entfernt sind. In dieser eminenten Weise ist Gott alles Sein. Er ist mithin keines Zuwachses, aber auch keiner Abnahme fähig, er ist unveränderlich [3]). Gott ist aber auch das absolut einfache Sein, frei von jedwelcher Zusammensetzung; denn jede reale Unterscheidung verschiedener Momente in dem göttlichen Sein würde in diesem eine Verneinung voraussetzen: und eine solche muss von Gott entschieden fern gehalten werden [4]). Die Attribute also, welche wir Gott beilegen, sind nur von den endlichen Dingen hergenommen; im eigentlichen Sinne, *so* wie den endlichen Dingen, kommen sie ihm nicht zu. In diesem Sinne ist Gott über allen Attributen, die wir ihm beilegen, erhaben. Er ist also nicht eigentlich Substanz, sondern er ist Uebersubstanz, er ist nicht eigentlich das Seiende, sondern das Ueberseiende, u. s. w. So ist Gott Alles, aber zugleich Nichts von Allem. Er ist unbegreiflich und unaussprechbar. Wenn wir Gott erkennen in dieser seiner absoluten Transcendenz über aller Prädication, dann tauchen wir ein in die göttliche Finsterniss, welche zugleich das un-

---

1) Ib. l. 7. c. 1. art. 6 sqq. — 2) Ib. l. 6. c. 2. art. 1. — l. 7. c. 5. art. 4.
3) Ib. l. 7. c. 6. art. 1. — 4) Ib. l. 8. c. 1. art. 2.

endliche Licht ist. Es ist jene „gelehrte Unwissenheit," welche selbst die wahre Weisheit ist. Wenn die endlichen Dinge uns in Dunkel hüllen durch das Nichtsein, welches ihnen anhaftet, so resultirt dagegen das göttliche Dunkel aus der Ueberschwenglichkeit des unendlichen Lichtes Gottes [1]).

Denken wir jedoch das göttliche Sein nach der Analogie des geschöpflichen Seins, so müssen wir auch in ihm jene drei Primalitäten annehmen, durch welche alles Sein constituirt wird. Gott ist gleichfalls Macht, Weisheit und Liebe [2]). Doch sind in ihm diese Primalitäten nicht, wie in den endlichen Dingen, distinct von einander, sondern sie sind vielmehr in ihm eine absolute Einheit. Ebenso sind sie in Gott ohne alle Beschränkung; der göttlichen Macht haftet keine Unmacht, der göttlichen Weisheit keine Unwissenheit, der göttlichen Liebe kein Mangel an Güte an. Jede der drei Primalitäten ist in ihm unendlich, unbegrenzt, wie das Sein, welches durch sie essentiirt ist [3]).

Vermöge dieser drei Primalitäten nun ist Gott die Ursache aller Dinge. Vermöge seiner unendlichen Macht *kann* er sie hervorbringen, vermöge seiner unendlichen Weisheit erkennt er dasjenige, was er hervorbringen kann, und vermöge seiner unendlichen Liebe will er die Dinge hervorbringen. Die Hervorbringung selbst aber ist zu denken als eine Schöpfung aus Nichts [4]). Sie setzt die Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande voraus und geht selbst aus der absolut freien Liebe Gottes hervor. Wenn nämlich ein Wesen sich selbst liebt, aber in sich einen Defect wahrnimmt, so liebt es ein Anderes, um durch dieses Andere jenen Defect zu ergänzen und auszugleichen. Wenn aber ein Wesen keinen Defect in sich wahrnimmt, so liebt es ein Anderes ausser sich nicht aus Bedürfniss, sondern vielmehr aus überströmender Selbstliebe, indem es nämlich seine Liebe nicht auf sich selbst beschränken, sondern auch über Andere ergiessen will [5]). So verhält es sich bei Gott. Die geschöpflichen Dinge sind für ihn nicht

---

1) Ib. l. 7. c. 6. art. 1. Deum esse omnem naturam et omne nomen, et mox nullam naturam et nullum nomen: et qui hoc novit, evadit primam caliginem, et est in principio secundae, quae est divina lux, in qua latet.... Nos excedimus super caliginem, quam offendunt oculis nostris entia creata participatione Nihili, et sic in ignorantia videmus aliquo pacto Deum, qui est intra nos, sed in caligine absconditus. Caligo est nonentitas rerum, quae nobis caliginem parit; caligo est lux Dei... Sicuti quidem res nostrae a caligine occultantur, ita Deus a nimia luce sua.

2) Ib. l. 6. c. 11. art. 4. — l. 7. c. 1. art. 6. — 3) Ib. l. 6. prooem. — c. 12. art. 1. — 4) Ib. l. 11. c. 3. art. 2.

5) Ib. l. 8. c. 6. art. 2. Qui amat se et cognoscit in se deficientiam, amat ea, quibus instaurat, fulcit et servat se deficientem; qui vero amat se, et non cognoscit in se deficientiam, amat res alias ex abundantia amoris sui erga propriam bonitatem.



nothwendig, darum will und liebt er sie auch nicht nothwendig, sondern er will und schafft sie in freier, überströmender Liebe [1]).

Alles Geschaffene ist als solches ein Begrenztes, aus Sein und Nichtsein zusammengesetztes. Unendliches producirt Gott blos nach Innen, nicht nach Aussen [2]). Desungeachtet aber ist Gott nur der Urheber des Seins der geschöpflichen Dinge, nicht des Nichtseins, welches ihnen anhaftet. Denn Gott kann das Nichtsein nicht geben, weil er solches nicht hat. Er lässt dasselbe blos zu. Wenn er nämlich einem Wesen ein bestimmtes Sein gibt, so hebt er es eben nur in dieser bestimmten Beziehung über das Nichtsein empor, während er es in jeder andern Beziehung im Nichtsein belässt [3]). Aber weil auf dem Nichtsein, welches den Dingen anhängt, in letzter Instanz aller Unterschied der Dinge beruht, so bedient sich Gott des Nichtseins wie eines Seins, um die Ordnung und Abstufung der Dinge unter einander zu bewerkstelligen. So ordnet er das Sein durch das Nichtsein [4]).

Wie aber die Schöpfung der Welt durch die drei absoluten Primalitäten in Gott bedingt ist, so fliessen auch die drei Primalitäten wiederum, jede in ihrer Weise, auf die geschaffene Welt ein und kommen dadurch, dass sie durch diesen ihren Einfluss bestimmte Wirkungen hervorbringen, im Universum zur Offenbarung. Diese „drei grossen Einflüsse" (tres magni influxus) der drei absoluten Primalitäten treten uns gegenüber in der allgemeinen Nothwendigkeit, in dem allgemeinen Fatum und in der allgemeinen Harmonie. Die absolute Macht bewirkt die Nothwendigkeit, die absolute Weisheit das Fatum, die absolute Liebe die Harmonie im Universum [5]). Eine gewisse Nothwendigkeit findet sich in allen Dingen. Kein Ding kann, so lange es ist, zugleich nicht sein; kein Ding kann nach seiner wesentlichen Bestimmtheit anders sein, als es ist; kein Ding kann anders wirken und leiden, als wie solches seine Natur mit sich bringt oder duldet. So ist die Nothwendigkeit etwas Allgemeines [6]). Eben so allgemein ist das Fatum. Wir verstehen darunter die allgemeine Verkettung der Ursachen in dem Universum (ordo causarum connexarum).

---

1) Ib. l. c. — l. 9. c. 7. art. 2. — 2) Ib. l. 8. c. 4. art. 3.

3) Ib. l. 6. c. 3. art. 2. Deus cum sit maxime ens absque modo, non est causa non entis effectiva et effusiva, sed permissiva et ordinativa tantum. Non enim potest effundere, quod non habet. Igitur dum facit hominem solummodo rationalem, non dat ei, quod non sit lapis et asinus, sed relinquit illi non esse lapidem et asinum. Antequam enim homo esset, nihil erat horum, videlicet nec homo, nec lapis, nec asinus. Cum ergo dat ei esse hominem, non dat non esse lapidem, quoniam hoc non esse jam inerat illi. Igitur relinquitur a Deo et non datur non esse. Igitur si de nihilo cuncta creavit, cuncta ex entitate a Deo data et ex non entitate a nihilo contracta componuntur.

4) Ib. l. c. .... Et haec est sapientia Dei maxima, quae utitur non ente tanquam ente. — 5) Ib. l. 9. c. 1. — 6) Ib. l. 9. c. 2. art. 1. — c. 3. art. 8.



Eine solche allgemeine Verkettung der Ursachen besteht in der Welt; Alles, was hienieden ist und geschieht, ist in den allgemeinen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen eingefügt: — und in diesem Sinne ist Alles hienieden dem Fatum unterworfen [1]). Da aber keine Ordnung um ihrer selbst willen, sondern nur um eines Zweckes willen ist, so ist auch Alles in der Welt zu einem bestimmten einheitlichen Zwecke hingeordnet und wirkt Alles zusammen, um diesen Zweck zu erreichen und in der Erreichung desselben seine Vollendung zu finden. Und das ist die allgemeine Harmonie, welche zwischen allen Dingen der Welt insgesammt stattfindet [2]). So haben wir in der Welt überall Nothwendigkeit, Fatum und Harmonie, und wenn die Nothwendigkeit die Wirkung der göttlichen Macht ist, so ist dagegen die allgemeine Ordnung und Verkettung der Ursachen Sache der göttlichen Weisheit; das harmonische Zusammenwirken aller Dinge aber zur Erreichung ihres letzten Endzweckes, in welchem sie sich vollenden, ist das Werk der göttlichen Liebe. — Der Gegensatz der Nothwendigkeit ist die Zufälligkeit (contingentia), der Gegensatz des Fatums der Zufall (casus) und der Gegensatz der Harmonie das blinde Geschick (fortuna). Diese Gegensätze kommen aber nicht mehr vom Sein, sondern vom Nichtsein, welches den Dingen anhaftet [3]).

§. 80.

Bis jetzt haben wir uns auf die rein metaphysische Betrachtung des Seins beschränkt; schreiten wir nun mit Campanella fort zur eigentlichen Naturlehre. Hier finden wir den Campanella wieder ganz auf der Fährte seines Lehrers Telesius. Er nimmt nur zwei physiologische Principien in der Natur an, nämlich die Wärme und die Kälte. Diese wirken auf den gestaltbaren Stoff, die Materie, ein, und indem sie sich hier einander entgegenwirken, entstehen durch diesen Streit derselben aus der Materie die verschiedenen Naturdinge [4]). Die Materie setzt aber wiederum den Raum voraus, in welchem sie aufgenommen ist. Wir müssen also annehmen, dass Gott zuerst den Raum als die Unterlage alles Körperlichen, als das tragende Substrat der Materie geschaffen habe. Denn schuf er in diesen Raum hinein die Materie als eine begrenzte Einheit und Grundlage für alle Verschiedenheiten. Zuletzt schuf er dann endlich die zwei thätigen Kräfte, die Wärme und die Kälte, damit durch deren Thätigkeit aus der Materie die Dinge entstünden. — Zuerst schieden sich durch den Einfluss beider Kräfte die zwei grossen Bestandtheile des Universums, Himmel und Erde, aus. Im Himmel wiegt die Wärme vor; daher ist die Materie, welche zum Substrat des Himmels geworden, zu jenem freien, beweg-

1) Ib. l. 9. c. 4. art. 1. — 2) Ib. l. 9. c. 8. art. 1. 3. — 3) Ib. l. 9. c. 1.
4) Ib. l. 1. c. 9. art. 12.

lichen und leuchtenden Gebilde geworden, welches wir Aether nennen. Alles Licht, wie solches vom Himmel ausleuchtet, ist nur die Wirkung der himmlischen Wärme. Da aber die himmlische Wärme sah, dass sie durch die vereinte Kraft der Kälte überwunden werden könnte, so sammelte sie sich in der obern Region ausser der Sphäre der Kälte und reflectirte ihr sichtbares Bild (facies) als zusammengeballtes Licht, und diese Lichtsammlungen sind die Sterne des Himmels. — Dagegen zog dann aber auch die Kälte die übrige Materie, welche nicht von der Wärme war in Besitz genommen, zusammen, ballte sie zur Kugel und befestigte sie als dichten, harten und unbeweglichen Körper in immer gleicher Entfernung von dem Himmel, damit er diesem, der ihm feindlich ist, nicht zu nahe komme. Dieser Ball nun ist die Erde. In der Erde wiegt somit die Kälte vor, weshalb sie dicht, unbeweglich und schwarz ist[1]. — Durch die Einwirkung der himmlischen Wärme, der Gestirne auf die Erde und durch die Rückwirkung der irdischen Kälte auf jene Einwirkung entstehen dann die übrigen Naturgebilde, welche wir hienieden auf der Erde wahrnehmen[2].

Das ganze Universum aber ist durch eine allgemeine Weltseele belebt und wird von derselben regiert. Denn da die Welt das edelste aller Wesen und des höchsten Gutes schönste und beste Erzeugung ist, so muss sie auch eine Seele und zwar die allervortrefflichste Seele haben, welche für das Ganze Sorge trägt. Diese unmittelbare Sorge für die Erhaltung des Ganzen ist nämlich nicht Sache Gottes; denn Gott ist unendlich, und keine erschaffene Natur kann seinen unendlichen Einfluss anders, als nur in beschränkter Weise aufnehmen. Deswegen sieht die Weltseele in dem ersten Verstande Alles, was ihr zu thun ist, und handelt nach desselben Ideen in der Gestaltung der einzelnen Gebilde. Sie ist also das erste Werkzeug der ersten Weisheit[3]. Die Weltseele ist der Grund und die Quelle aller natürlichen Weissagung (divinatio), wenn nämlich der menschlichen Seele Kraft und Begabung je einmal ohne Ueberlegung und Wissenschaft, gleichsam durch freie Bewegung und von selbst das Künftige vorher zu empfinden aufgeregt erscheint. Denn alles dieses wirkt und verursacht doch nur allein jener göttliche und selige Geist, welcher Alles durchdringt, Alles in sich enthält, Alles zu Einem All vereinigt, Alles sieht und hört, schaut und vernimmt, Alles erwärmt und beseelt, in welchem und durch welchen aller Dinge Verhältnisse und Ursachen begründet sind[4].

---

1) Physiolog. c. 1 art. 1—6.

2) Ib. c. 2. c 3. Cf. Univ. phil. seu Metaphys. rerum princ. l. 2. c. 5. ps. 2. art. 1. 2. 6. 9. — l. 11. c. 5. art. 4. — c. 7. art. 1. 2. 4.

3) Ib. l. 9. c. 6. art. 5. De sensu rerum l. 2. c. 32. — 4) Vgl. *Rixner* und *Sieber*, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker etc. Heft 6. S. 98 ff.

Alle Dinge ferner stehen in einer gewissen Sympathie und Antipathie zu einander. Denn da jedes Ding eine gewisse Kraft, sowie eine gewisse Empfindung und ein gewisses Streben hat, so fühlt es sich zu andern Dingen entweder hingezogen oder von ihnen abgestossen, und das ist es eben, was wir die Sympathie und Antipathie der Dinge nennen. Und darauf beruht zum grossen Theile dasjenige, was wir natürliche Magie nennen. Der Magier erkennt die Sympathien und Antipathien der Dinge zu einander und weiss sich derselben zu bedienen, um wunderbare Wirkungen hervorzubringen [1]).

Den Menschen haben wir zu betrachten als die kleine Welt, als den Mikrokosmos. Er besteht aus dem Leibe, aus der empfindenden Seele und aus dem vernünftigen Geiste. Dass wir im Menschen ausser der empfindenden auch eine geistige Seele anzunehmen haben, hat sich schon oben aus der Entwicklung des menschlichen Erkenntnissprocesses ergeben. Campanella sucht aber diese Annahme noch weiter zu begründen. Er beruft sich auf die Vorzüge, welche der Mensch vor dem Thiere hat, auf seine Herrschaft über alles Irdische, auf seine Fähigkeit zu mechanischen Künsten, zur Astrologie und Magie, besonders aber auf dessen Fähigkeit, nicht blos das Sinnliche, sondern auch das Uebersinnliche und Göttliche zu erkennen und zu lieben. All das weist auf ein höheres Princip im Menschen hin, welches nicht mit der empfindenden Seele zu verwechseln ist [2]). Diese höhere, geistige Seele geht per ineffabilem emanationem unmittelbar von Gott aus und setzt sich als informirendes Princip über die empfindende Seele auf [3]). Sie ist eine einfache Substanz und als solche unsterblich. In der That, der Geist denkt das Unendliche und strebt es an; er hat also eine unendliche Kraft; und da diese nicht unendlich sein kann dem Sein nach, so muss sie es sein der Dauer nach. Der Geist denkt die ewigen Ideen; er muss ihnen also ähnlich sein in der Unsterblichkeit; sein Wille lässt sich von den Leiden des Körpers nicht niederbeugen, er fürchtet selbst den Tod nicht: — ein Beweis, dass er in seinem Innern die Erwartung eines andern Lebens birgt; der Geist begnügt sich nicht mit den gegenwärtigen sinnlichen Gütern, sondern strebt mit einer gewissen Aengstlichkeit solche Güter an, welche über der sinnlichen Sphäre liegen, und kann nur in diesen sich beruhigen: was wiederum auf ein jenseitiges Leben hinweist, wo er diese Güter gewinnen wird. Endlich ist die Religion ein wesentliches Bedürfniss des geistigen Lebens des Menschen: wie wäre aber eine Religion möglich ohne Unsterblichkeit! Kurz, Alles weist uns darauf hin, dass jener höhere, göttliche Geist, welchen Gott dem Menschen einschuf, über die Sterblichkeit erhaben sei, und dass nach dem Tode

1) Ebd. S. 199 ff. — 2) Univers. phil. etc. l. 14. c. 2. art. 1. — l. 1. c. 5. art. 2. — 3) Ib. l. 1. c. 5. art. 2. p. 47.



des Leibes in einer jenseitigen Sphäre seiner ein ewiges Leben warte [1]).

Dieses ewige Leben, soll es ein glückliches sein, muss sich aber der Mensch hienieden durch sein Thun und Lassen erwerben. Damit kommen wir zur ethischen Lehre Campanella's. Heben wir auch aus dieser noch das Wesentliche heraus.

Dass unser Wille frei sei, ist eine durch unser Selbstbewusstsein unwiderlegbar gewährleistete Wahrheit. Der Mensch bestimmt sich selbst frei, ohne Zwang und innere Nothwendigkeit zu seinem Thun und Lassen [2]). Dieser Erfahrungssatz widerstreitet keineswegs der Allgemeinheit des Fatums; denn obgleich der Mensch seine Handlungen mit Freiheit vollzieht, so hat Gott dieselben dennoch ewig vorausgesehen, und in dieser Voraussicht schon von Anfang an den Willen jedes Einzelnen und seine Handlungen in jenen Zusammenhang der Dinge, welchen wir Fatum nennen, eingewebt [3]). Ebenso wenig kann dadurch, dass der Mensch sich mit seinem freien Willen zum Bösen bestimmt, die allgemeine Harmonie zerstört werden. Denn wie Gott in seiner Schöpfung des Nichtseins sich bedient hat zum Zwecke der Unterscheidung und Ordnung der Dinge, so gebraucht er auch das Böse, welches ja gleichfalls nur eine Privation, ein Nichtsein ist, zu seinen Zwecken, indem er nämlich nachträglich aus demselben jenes Gute zieht, welches den göttlichen Zwecken entspricht [4]).

Das höchste Gut ist dasjenige, welches durch sich selbst das Gute ist, und dieses ist kein anderes, als das unendliche Gut. Dieses unendliche Gut streben alle geschaffenen Dinge an. Denn jedes geschöpfliche Wesen hat, eben weil es begrenzt ist, einen Mangel an Realität; deshalb strebt es stets nach dem Bessern, um diesen Mangel zu ersetzen. Aber eben weil es unaufhörlich nach dem Bessern strebt, begehrt es nach dem Unendlichen und kann nur in ihm Ruhe finden. Daraus folgt, dass alle Dinge Gott lieben als ihr höchstes Gut, ja dass sie Gott mehr lieben als alles andere, mehr als sich selbst, weil sie eben in Gott als dem unendlichen Gute durch eine verborgene Kenntniss, welche sie von ihm haben, ihre Seligkeit zu finden überzeugt sind [5]).

---

1) Ib. l. 14. c. 4. art. 2 — 2; Ib. l. 9. c. 5. art. 5. 7. 8. — c. 6. art. 3.

3) Ib l. 9 c. 9. art. 5. Causas liberas implicavit Deus coactis et servilibus.

4) Ib. l. 7. c. 5. art. 8.

5) Ib. l. 16. c. 2. art. 1. Quoniam rerum omnium appetitus in bonum tendit omne, quodlibet autem bonum vel simpliciter vel per se bonum est, vel per aliud, quatenus est via, aut signum, aut dispositio, aut pars per se boni; vidimus autem per se bonum esse per se ens, nullum autem ens finitum per se ens ostendimus, sed participatione entis infiniti: ergo ens infinitum est summum per se bonum; item in ente quocunque finito est defectus alicujus entitatis et per consequens appetitus melioris et contentio et saepe pugna et contrarietas, quae est causa infelicitatis et malorum omnium. Propterea diximus, in solo infinito omnes



Während aber bei den übrigen Wesen ausser dem Menschen jenes Streben nur ein instinctives ist, wird es dagegen bei dem Menschen ein bewusstes und freies. Der Mensch muss Gott lieben nicht blos aus Instinct, sondern aus bewusster, freier Liebe. Diese Liebe setzt aber wiederum die Erkenntniss Gottes, sowie die Kraft, Gott zu erkennen und zu lieben, voraus. Die Einheit dieser drei Momente nun ist die Religion [1]). Die Religion besteht somit in der Vereinigung des menschlichen Geistes nach seinen drei Primalitäten, nach Kraft, Erkenntniss und Liebe, mit Gott als dem höchsten Gute und dem höchsten Endziele alles Geschöpflichen [2]). Sie ist dem Menschen natürlich [3]). Die Religion ist zuerst eine innerliche; aber das Innere muss auch nach Aussen zur Offenbarung kommen, besonders da der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist. Mit der innern muss sich also die äussere Religion verbinden und in besondern religiösen Uebungen und Gebräuchen sich kund geben. Die innere Religion ist überall ein und dieselbe, die äussere ist verschieden [4]).

Aber wie die Erkenntniss Gottes im Menschen verdunkelt wird durch die sinnlichen Eindrücke, so tritt auch mit der Liebe Gottes das sinnliche Begehren, welches sich auf die Objecte jener sinnlichen Eindrücke bezieht, in Gegensatz [5]). Und da ist es denn Aufgabe des Menschen, der Liebe Gottes den Sieg zu verschaffen über die sinnlichen Begehrungen, dadurch, dass er nach Tugend strebt. Die Tugend ist also wesentlich durch die Religion gefordert und ein integrirendes Moment der letztern [6]). Der Mensch, sich selbst überlassen, findet jedoch dazu nicht die nöthige Kraft in sich; er ist sich bewusst, dass er in einer Region sich befindet, in welcher er sich nicht befinden soll, dass er seines rechten und wahren Vaterlandes entbehrt, — kurz, der Mensch leidet unter einer Schuld, welche auf dem ganzen Geschlechte lastet [7]). Da ist ihm denn nun Gott zu Hilfe gekommen mit einer geoffenbarten Religion und hat ihm in derselben jene Hilfsmittel gegeben, durch welche er dasjenige zu vollbringen vermag, was er aus sich allein zu leisten nicht im Stande gewesen wäre [8]). In dieser geoffenbarten Religion tritt der Mensch in den Bereich eines übernatürlichen Lebens ein und hat daher im Jenseits eine übernatür-

---

appetitiones quiescere; ergo reversio ad illud est iter ad bonum. Vidimus propterea ens omne appetere ut bonum semper esse et ubique, si posset. Omnia calor occupare cupit et planta et homo similiter, unde agnovimus, res cunctas magis amare primum ens infinitum, quam se ipsas. Cum enim ipsae sint mortales et finitae, et desiderent potius immortalitatem et infinitatem: ergo magis Deum cupiunt immortalem infinitumque, quam se ipsas, quoniam ibi beatitudinem sese reperire secreta notitia intelligunt.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 14. c. 4. art. 1. — 3) Ib. l. 16. c. 2. art. 4.
4) Ib. l. 16. c. 5. — 5) Ib. l. 16. c. 2. art. 3. — 6) Ib. l. 16. c. 7. art. 1. 2.
7) Ib. l. 16. c. 1. art. 1. — 8) Ib. l. 16. c. 1. art. 2.

liche Glückseligkeit nach den drei Primalitäten seines Geistes zu gewärtigen [1]).

Das sind die Grundgedanken der Philosophie Campanella's, welche er mit einer ermüdenden Weitschweifigkeit und mit endlosen Wiederholungen in dem von uns citirten Werke niedergelegt hat. Dass seine Originalität nicht so gross sei, wie man wohl hin und wieder angenommen hat, dürfte aus der bisherigen Darstellung zur Genüge erhellen. In der Erkenntniss- und Naturlehre bietet er im Ganzen nur die einschlägigen Lehren des Telesius, und nur in der Lehre von den Primalitäten ist er in einem gewissen Grade selbstständig und originell. Dagegen spielen auch wieder eine Menge von schwärmerischen Vorstellungen, welche seiner lebhaften Phantasie entsprangen, in das System hinein. So huldigt er der Divination, der Astrologie und der Magie [2]). Wir finden bei ihm unterschieden eine himmlische, eine natürliche und eine dämonische Magie. Die himmlische oder göttliche Magie beruht auf der göttlichen Hilfe und Mitwirkung, und um durch dieselbe wunderbare Wirkungen hervorzubringen, wird sowohl in demjenigen, welcher Wunder wirken soll, als auch in dem, für welchen sie gewirkt werden sollen, ein fester Glaube an Gott, d. h. ein festes Vertrauen gefordert, dass durch die Hilfe Gottes die wunderbare Wirkung zu Stande kommen werde. Durch diesen Glauben wird der Mensch gleichsam in Gott umgebildet und göttlich gemacht. Die natürliche Magie stammt aus der Kenntniss der Gestirne und der geheimen Naturkräfte; es darf aber auch bei ihr die Religion nicht fehlen, damit in dem Subjecte, welches die Vortheile derselben zu geniessen wünscht, Vertrauen erzeugt werde. Die dämonische Magie endlich beruht auf der Mitwirkung des bösen Geistes [3]). Welch ein weites Feld schwärmerischer und abergläubischer Meinungen diese Magie darbietet, muss Jedem einleuchten. Wir halten es nicht für nothwendig, uns weiter damit zu beschäftigen. Aber das sehen wir daraus; dass Campanella über die Vorurtheile seiner Zeit sich keineswegs zu erheben vermochte. Er steht mitten in denselben. An dem Kampfe gegen die Scholastik hat er sich ebenso betheiligt, wie alle seine Zeitgenossen; aber etwas Besseres und Gediegeneres an ihre Stelle zu setzen, ist auch ihm nicht gelungen.

---

1) Ib. l. 17. c. 2. art. 2. — 2) Ib. l. 12. c. 8. art. 4. — l. 16. c. 10. art. 2.
3) De sensu rerum, l. 1. c. 1. Vgl. *Rixner* und *Sieber* a. a. O. S. 194 ff.



VII. Skepsis.

1. Michael von Montaigne.

§. 82.

Es kann uns nicht wundern, wenn bei dem allgemeinen Kampfe gegen die Scholastik, wie er unsere Periode bezeichnet, und bei der Flut der verschiedensten Systeme, welche sich an deren Stelle setzten, zuletzt auch der Skepticismus sich ansetzte. Es musste bei manchen Denkern der Zweifel an der Wissenschaft überhaupt erwachen, und wenn sie dann diesen Zweifel dem dogmatistischen Streben der Philosophen gegenüber zu rechtfertigen suchten, so war damit der Skepticismus als Theorie angebahnt. Es war ja die ganze Richtung der Zeit der Scholastik gegenüber eine skeptische. Freilich blieben die meisten Denker bei der blossen Skepsis nicht stehen, sondern suchten ein anderes dogmatistisches System an die Stelle der Scholastik zu setzen. Aber Andere wollten sich dazu nicht verstehen. Sie begnügten sich mit der blossen Skepsis. Die Bekämpfung der Scholastik hatte sie dahin gebracht, dem menschlichen Geiste überhaupt die Fähigkeit abzusprechen, auf dem Wege der Wissenschaft zu einer sichern Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Damit war die genuine Erkenntniss der Wahrheit dem Glauben reservirt, die wissenschaftliche Erkenntniss dagegen der Skepsis überantwortet. So kommt es, dass wir in unserer Periode auch den Skepticismus als Theorie auftreten sehen, zum erstenmale wieder seit dem Untergange der antiken Philosophie.

Es ist Michael von Montaigne, welcher zuerst die Grundlinien einer skeptischen Theorie entwarf. „Fein gebildet durch das Studium der Alten, durch Geschichte und eine reiche Erfahrung und Menschenkenntniss, wusste er seine skeptische Denkweise in einer anziehenden und unterhaltenden Form darzustellen und wurde zu einem Lieblingsschriftsteller seines Volkes. Der Anblick widerstreitender philosophischer Ansichten erzeugte in ihm eine skeptische Denkart, vermöge deren er die Ungewissheit der menschlichen Erkenntniss und die Schwäche der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit als letztes Resultat seines Beobachtens und Denkens aussprach, und die einzige Sicherheit und Gewissheit der Erkenntniss in der Offenbarung und im Glauben fand. Als zusammenhängende Lehre hat er jedoch seine Ansichten nicht ausgesprochen, sondern er hat sie nur zerstreut in seinen „essais“ gleichsam als Ergebnisse des Augenblicks niedergelegt.“

„Michael von Montaigne wurde 1533 zu Perigord geboren, auf der Besitzung seines Vaters, der Herrschaft Montaigne. Von einem Deutschen, welcher nach Anordnung des Vaters nur lateinisch mit ihm sprechen durfte, ward er in der lateinischen und griechischen Sprache

unterrichtet. Ein jüngerer Sohn, sollte er der juristischen Laufbahn sich widmen. Im Verkehr mit ausgezeichneten Gelehrten, welche im Hause seines Vaters gern gesehen waren, bildete er sich für die richterliche Laufbahn. Bereits war er als Parlamentsrath zu Bordeaux beschäftigt, als er durch den Tod seines Vaters und seines ältern Bruders zum Besitz der Herrschaft Montaigne gelangte. Nun zog er sich von den öffentlichen Geschäften zurück und lebte im Verein mit gleichgesinnten Freunden als Privatmann der Wissenschaft und den geselligen Freuden. Er unternahm Reisen in Frankreich, nach Italien, der Schweiz und Deutschland, kehrte jedoch immer wieder an seinen heimischen Heerd zurück, welcher ihm seinen persönlichen Neigungen ohne Zwang nachzugehen gestattete. Der Religion seiner Väter war er ergeben; in die Wirren der damaligen Religionskriege in Frankreich aber griff er nicht thätig ein. Mitten in seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen ereilte ihn im Jahre 1592 der Tod."

Montaigne hatte in seiner Jugend auf die Aufforderung seines für die Wissenschaft sehr eingenommenen Vaters hin die „natürliche Theologie" des Raymundus von Sabunde in's Französische übergetragen, und schrieb dann später eine Apologie dieser Schrift, um die Vorwürfe abzuweisen, welche man dem Raymund von Sabunde gewöhnlich zu machen pflegte. Und hier ist es, wo wir seine skeptische Denkweise ganz besonders hervortreten sehen. Verfolgen wir also den Gedankengang, welchen Montaigne in dieser Vertheidigung Raymund's einschlägt.

Man hat, sagt Montaigne, den Raymund getadelt, dass er die Wahrheiten der Religion durch menschliche Vernunftgründe zu stützen suchte. Allein dieses Unternehmen ist keineswegs schlechterdings verwerflich. Denn wenn es auch wahr ist, dass die Aufnahme der Wahrheiten der Religion nur durch den Glauben, welcher als ein reines Geschenk der göttlichen Gnade betrachtet werden muss, zu bewerkstelligen ist, und dass ohne diesen Glauben und ohne die göttliche Gnade keine gewisse Erkenntniss derselben erzielt werden kann: so muss es doch als eine gute und lobenswerthe Unternehmung betrachtet werden, wenn man die Wahrheiten des Glaubens auch mit Vernunftgründen zu umgeben sucht. Es ist dieses der edelste Gebrauch, welchen wir von unserer Vernunft machen können [1].

---

1) Essais (ed. Paris 1657) II, 12. pag. 314 sq. C'est la foie seule, qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre Religion. Mais ce n'est pas a dire, que ce ne soit une tres belle et tres louable entreprise, d'accommoder encore au service de nostre foi les outils naturels et humains, que Dieu nous a donnez. Il ne faut pas douter, que ce ne soit l'usage le plus honorable que nous leur sçaurions donner: et qu'il n'est occupation ny dessein plus digne d'un homme Chrestien, que de viser par toutes lés estudes et pensemens, à embellir, estendre, et amplifier la verité de sa creance.



Ein anderer Vorwurf, fährt Montaigne fort, welchen man dem Raymund macht, besteht darin, dass man sagt, die Gründe, welche er für die Wahrheiten des Glaubens aufbringt, seien zu schwach und unzureichend, um das zu beweisen, was sie beweisen sollen. Daher komme es, dass Menschen, welche der Religion nicht günstig sind und blos auf ihre Vernunft und Wissenschaft bauen, in ihrem Hochmute diese Gründe verachten, sie leicht widerlegen und damit auch den Wahrheiten der Religion selbst einen Stoss versetzen zu können glauben [1]).

Gegen solches Gebahren nun wendet sich der ganze Eifer Montaigne's. Er will den Hochmut dieser Menschen demüthigen und ihnen zeigen, dass sie mit ihrer blossen Vernunft und Wissenschaft es zu gar keiner gewissen Erkenntniss der Wahrheit zu bringen vermöchten, und dass sie daher keineswegs berechtigt seien, Raymunds Gründe zu verachten [2]). Um sich und die Kräfte ihrer Vernunft recht hoch zu erheben, sagt Montaigne, behaupten sie, dass der Mensch das vornehmste Wesen der Welt sei und dass Alles seinetwegen da sei. Aber gibt es wohl etwas Lächerlicheres, als dass dieses armselige Geschöpf — der Mensch — der Herr und Meister dieses grossartigen Weltgebäudes sei und alles dessen, was in diesem sich findet [3])! Es ist reiner Hochmut, wenn der Mensch sich solchen Vorzuges vermisst [4]). Als den Vorzug des Menschen rühmt man seine Vernunft. Die Beweise aber, dass der Mensch allein Vernunft habe, sind ganz ungenügend. Wenn man sich auf die Sprache des Menschen beruft: — auch die Thiere haben Sprache; wenn wir sie nicht verstehen, so ist das nur unser Fehler [5]). Die gesellschaftlichen Ordnungen, den Staat, finden wir in einer viel bessern Verfassung bei den Bienen, als bei uns. Gewiss, ohne Vernunft lässt sich eine solche Ordnung in ihrem Verkehr nicht denken [6]). Selbst Spuren von Religion finden sich bei manchen Thieren, z. B. beim Elephanten [7]). Man überredet sich, dass alle Thätigkeiten der Thiere nur vom Instinct ausgehen. Man bedenkt nicht, welchen Vorzug man ihnen dadurch vor dem Menschen einräumt. Glücklich wären wir, wenn unser Leben von einem untrüglichen Naturtriebe geleitet würde. Denn es ist ja doch weit vortrefflicher und gottähnlicher, durch die Natur selbst in seinem Thun und Lassen determinirt zu sein, als mit bestimmungsloser Willkür nach der Regel des Guten zu handeln, und zudem auch weit sicherer [8]). Mit Unrecht also erblickt der Mensch

1) Ib. II, 12. p. 321.

2) Ib. l. c. Voyons donc, si l'homme a en puissance d'autres raisons plus fortes, que celles de Sebonde, voire s'il est en luy d'arriver à aucune certitude par argument et par discours.

3) Ib. II, 12. p. 322 sqq. — 4) Ib. p. 324. — 5) Ib. p. 324. — 6) Ib. p. 326.

7) Ib. p. 337. — 8) Ib. p. 330. Il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à reglement agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant

in jener Freiheit, welche er sich zuschreibt, einen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen. Mag der Mensch immerhin frei sein: — aber dieser vermeintliche Vorzug ist ihm gar theuer verkauft; denn die Freiheit ist die vornehmste Quelle aller Uebel, die ihn belasten. Er sollte sich darum derselben nicht so sehr rühmen [1]). Nur aus Anmassung und Stolz kann der Mensch sich einen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen zueignen und sich von deren Gemeinschaft trennen [2]). Aber gerade diese Anmassung ist ja die natürliche und erbliche Krankheit des Menschen. Das erbärmlichste und gebrechlichste aller Geschöpfe ist der Mensch, aber zugleich auch das anmassendste und stolzeste [3]). Hat ja schon der erste Mensch aus Stolz und Anmassung das göttliche Gebot übertreten [4]). Da spiegelt der Mensch sich in seiner Einbildungskraft eine Menge von Vorzügen vor, welche er vor andern Geschöpfen voraus zu haben glaubt, und doch ist all dieses nur Täuschung und Trug; denn er trägt das Uebel in seiner Natur, während die Güter, deren er sich rühmt, nur ein Traum seiner Phantasie sind [5]). Nur dadurch, dass der Mensch sich demütigt und auf seine eingebildeten Vorzüge verzichtet, kann er sich einen sittlichen Werth verschaffen. Darum ist auch die Unterwerfung unter Gott und der Gehorsam gegen ihn die erste Tugend [6]).

§. 82.

Auf diese Ansicht von dem Menschen und von seiner Stellung im Kreise der ihn umgebenden Dinge ist nun der Skepticismus Montaigne's aufgebaut. Der Stolz und die Anmassung, dieses Grundübel der menschlichen Natur, offenbart sich ganz besonders darin, dass der Mensch begierig ist zu wissen, und dass er wirklich der Meinung ist, er könne es zu einem wahren Wissen bringen [7]). Die Pest des Menschen, sagt Montaigne, ist die Meinung, dass er ein wahres Wissen habe oder gewinnen könne [8]). Nichts ist ungegründeter,

---

de la divinité, que d'agir reglement par liberté temeraire et fortuite, et plus seur de laisser à nature, qu'à nous, les resnes de nôtre conduite.

1) Ib. p. 330. C'est un advantage, qui luy est bien cher vendu, et duquel il a bien peu à se glorifier: Car de là naist la source principale des maux, qui le pressent, peché, maladie, irresolution, trouble, desespoir.

2) Ib. p. 351. — 3) Ib. p. 324. 351. Nous avons pour notre part, sagt Montaigne, l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la solicitude des choses à venir, voire apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les apetits déreglez, forcenez et indomptables, la guerre, le mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité.

4) Ib. p. 353. — 5) Ib. p. 358. Les dieux ont la santé en essense, dit la Philosophie, et la maladie en intelligence. L'homme au contraire, possede les biens par fantaisie, les maux en essence. Nous avons eu raison, de faire valoir les forces de notre imagination; car tous nos biens ne sont qu'en songe.

6) Ib. p. 358. — 7) Ib. p. 361. — 8) Ib. p. 353.

als eine solche Meinung. Jede Erkenntniss entspringt zuletzt aus den Sinnen; diese sind unsere Lehrer und Meister. Das Wissen beginnt mit der sinnlichen Erfahrung und lässt sich nach seinem ganzen Inhalte auf diese zurückführen. Die Sinne sind der Anfang und das Ende der menschlichen Erkenntniss, die Wissenschaft selbst ist nach Einigen nichts anders, als die sinnliche Empfindung [1]). Nun aber ist die Erkenntniss, welche wir durch die sinnliche Erfahrung gewinnen, keineswegs von der Art, dass wir sie als ein wahres, gewisses Wissen, als eine wahre, gewisse Erkenntniss der Natur der Dinge bezeichnen könnten. Wir fassen nämlich einen Gegenstand so auf, wie ihn die Gesammtheit unserer Sinne uns darstellt, und bestimmen darnach dessen Natur. Hätten wir nun aber mehrere Sinne, so würden wir an dem Gegenstande noch viele andere und vielleicht ganz verborgene Qualitäten wahrnehmen, und folglich müsste dann auch unser Urtheil über dessen Natur ganz anders ausfallen. Nun wohl! Wer weiss denn, ob dem Menschen nicht wirklich mehrere Sinne fehlen? Fehlen sie uns wirklich, was wir wenigstens nicht mit Gewissheit in Abrede stellen können, so ist es ja klar, dass wir gegenwärtig mit unsern Erfahrungsurtheilen über die Natur der Dinge ganz im Dunkeln tappen. Wer kann also der sinnlichen Erkenntniss eine absolute Gewissheit beilegen [2])? — Ferner, wer vergewissert uns denn darüber, dass unsere sinnlichen Vorstellungen mit den Gegenständen übereinstimmen, — eine Uebereinstimmung, auf welcher doch die Wahrheit unserer Erkenntniss beruht? Der Verstand? Aber dieser steht ja nur durch die Sinne in Beziehung zu dem Gegenstande; er kann also nicht über die Uebereinstimmung zwischen sinnlicher Vorstellung und Object selbstständig urtheilen, da er in diesem Falle eine eigene Erkenntniss von dem Gegenstande haben müsste [3]). Ueberhaupt nützt der Verstand zur Sicherstellung der Erfahrungsurtheile gar Nichts. Es ist gewiss, dass unsere sinnlichen Empfindungen in Bezug auf ein und denselben Gegenstand verschieden sind je nach der verschiedenen Stimmung oder Affection unserer Sinne. Wie sich die Sinne ändern, so ändern sich auch die Erscheinungen. Da bedürfen wir also eines richtenden Organs, welches über die wahren und falschen Angaben der Sinne entscheiden könnte. Aber wir haben ein solches nicht; und hätten wir es auch, so würde dieses zu seiner eigenen Sicherstellung wieder eines andern richtenden Organs bedürfen, und so fort in's Unendliche. Die Vernunft am wenigsten kann dieses Richteramt ausüben, weil jeder Vernunftgrund einen andern Vernunftgrund zu seiner Stütze erheischt: womit wir uns wieder in's Unendliche getrieben sehen [4]). — Endlich ist ja Alles in der Welt in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens, das Subject wie das Object; es gibt keine feste, bleibende

1) Ib. p. 432 sq. — 2) Ib. p. 433 sq. — 3) Ib. p. 443. — 4) Ib. p. 442 sq.

Existenz. Wie können wir also über einen Gegenstand ein bestimmtes Urtheil fällen! In dem Augenblicke, wo wir ihn mit unsern Sinnen erhaschen, verändert er sich schon wieder und lässt so das Urtheil, welches wir gefällt haben, als falsch erscheinen [1]). Hienach ist es klar, dass auf die sinnliche Erfahrung kein wahres und gewisses Wissen, keine Wissenschaft sich gründen lässt. Und da nun die sinnliche Erfahrung unsere einzige Erkenntnissquelle ist, so ist eine Wissenschaft überhaupt nicht möglich.

Die Wahrheit dieser Schlussfolgerung wird noch mehr bekräftigt durch das factische Zeugniss der Philosophie selbst. Wo sind denn irgendje die Philosophen über einen Punkt der Lehre einig gewesen [2])? Nehmen wir alle philosophischen Systeme zusammen, welche die Geschichte uns bietet, so gewinnen wir ein Agglomerat von lauter Widersprüchen [3]). Zudem finden sich in diesen philosophischen Systemen alle möglichen Träumereien und Einbildungen als Wahrheiten hingestellt [4]). Wer möchte da eine Wahrheit suchen!

Und in der That, kann es etwas Lächerlicheres geben, als das göttliche Wesen bestimmen zu wollen nach unsern Analogien und Conjecturen, wie es die Philosophen sich anmassen? Mit diesem schwachen Funken von Vernunft, welchen es Gott gefallen hat uns zuzutheilen, wollen wir seine Grösse messen? [5]) Unsere Vernunft ist ja nicht einmal zuverlässig, wenn sie nur von sich selbst spricht, um wie viel weniger kann man ihr trauen, wenn sie über andere Dinge und gar über Gott etwas lehren will [6]). Nichts können wir in unserm Denken der göttlichen Natur zutheilen, ohne sie dadurch zu beflecken und eine Unvollkommenheit in sie zu setzen [7]). Je weiter wir in unsern philosophischen Forschungen vorwärts schreiten, um so mehr erkennen wir, dass all unser Wissen nichtig ist. Darum ist das Ende aller Wissenschaft der Zweifel, das Bewusstsein unserer Unwissenheit [8]). Wer dieses Resultat gewinnt, der hat das Richtige getroffen. Die Pyrrhonisten sind bei diesem Resultate angelangt und dafür sind sie zu loben; sie stehen weit über den Dogmatisten, welche mit ihrer vorgeblichen Gewissheit nur sich selbst und Andere täuschen [9]). Im Grunde hatten auch diese Dogmatisten keine eigentliche Gewissheit über ihre Lehrmeinungen, sie gaben sich nur den Schein der Gewissheit, um sich grösseres Ansehen zu verschaffen [10]). Nicht viel von der Philosophie halten, das ist die wahre Philosophie [11]). Man muss dem menschlichen Geiste die möglichst engen Grenzen ziehen [12]). Alles, was wir durch

1) Ib. p. 443. — 2) Ib. p. 412. — 3) Ib. p. 370. 425. — 4) Ib. p. 398.
5) Ib. p. 372. — 6) Ib. p. 395. — 7) Ib. p. 380. — 8) Ib. p. 362 sqq.
9) Ib. p. 364. 367. — 10) Ib. p. 368. — 11) Ib. p. 371.
12) Ib. p. 409. On a raison, de donner à l'esprit humain les barrieres les plus contraintes, qu'on peut.

unser eigenes Denken zu Stande bringen, sei es nun an sich wahr oder falsch, ist ja der Ungewissheit und dem Streite anheim gegeben [1]). Ja Alles, was wir sehen ohne die Leuchte der göttlichen Gnade, ist nur Eitelkeit und Thorheit; das Wesen der Wahrheit selbst, wenn wir zufälligerweise in deren Besitz gelangen, corrumpiren wir durch unsere Schwäche [2]).

Das Gleiche gilt von der praktischen Erkenntniss. Welches ist der höchste Zweck, das höchste Gut des Menschen? „Auf diese so wichtige Frage haben die Philosophen so mancherlei einander geradezu entgegengesetzte Antworten gegeben, dass die unerschütterliche Maxime der Pyrrhonisten, kein Urtheil für wahr zu halten, das klügste ist, was man dabei thun kann. Eine Regel unsers Verhaltens, eine Richtschnur unserer Sitten ist nothwendig. Aber woher sollen wir sie nehmen? Aus uns selbst? In welche Verwirrung stürzen wir uns da! Der beste Rath, welchen die Vernunft uns dabei geben kann, ist, dass Jeder den Gesetzen seines Landes folge, was auch Sokrates anrieth. Allein dann würde die Regel unserer Pflichten zufällig und veränderlich sein. Die Wahrheit aber muss überall ein und dieselbe sein; so fordert es der Begriff der Wahrheit. Was sollte das für eine Wahrheit sein, welche die Berge begrenzen, und welche jenseits derselben eine Lüge ist!" Die Philosophen behaupten zwar, dass es gewisse natürliche Gesetze gebe, welche dem menschlichen Geschlechte von Natur aus eingepflanzt sind und aus der menschlichen Natur selbst erfolgen. Aber abgesehen davon, dass die Philosophen nie einstimmig gewesen sind über die Zahl und den Inhalt dieser Gesetze, müssten dieselben auch allgemein anerkannt sein, wenn sie allgemeine natürliche Gesetze wären. Allein das findet in keiner Weise statt. Nichts in der Welt ist so abweichend, als Sitten und Gewohnheiten. Die Heirathen unter Blutsverwandten sind unter uns verboten, während sie anderwärts erlaubt sind. Der Kinder- und Elternmord, Gemeinschaft der Weiber, Handel mit dem Geraubten, Erlaubniss zu allen Arten der Wollust, — nichts, mit Einem Worte, ist so ausschweifend, was nicht irgendwo durch den Gebrauch bei irgend einer Nation eingeführt wäre [3]).

Aus all diesem folgt denn offenbar, dass wir, wenn wir zur wahren Erkenntniss gelangen wollen, unserm eigenen eingebildeten Wissen entsagen und uns mit Demut und Unterwürfigkeit ganz in die Arme

---

1) Ib. p. 404. Toutes choses produites par nostre propre discours et suffisance, autant vrayes que fausses, sont sujettes à l'incertitude et debat.

2) Ib. p. 404. Tout ce que nous voyons sans la lampe de la grace de Dieu, ce n'est que vanité et folie. L'essence mesme de la verité, qui est uniforme et constante, quand la fortune nous en donne la possession, nous la corrompons et abastardissons par nostre foiblesse.

3) Ib. p. 425 sqq. Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Ph. Bd. 9. S. 449 ff. *Ritter,* Gesch. d. Ph. Bd. 10. S. 194 ff.

der göttlichen Offenbarung und des Glaubens werfen müssen [1]). Gott allein kann sich selbst uns zu erkennen geben und seine eigenen Werke uns erklären. Er hat es gethan in seiner Offenbarung [2]). An diese haben wir uns zu halten. Zur Aufnahme dieser Offenbarung disponiren wir uns nicht durch unser eigenes Denken, sondern viel besser dadurch, dass wir dem Bewusstsein unserer Unwissenheit in uns vollkommen Raum geben [3]). Dadurch entwürdigen wir uns nicht; vielmehr hängt gerade davon unsere wahre Menschenwürde ab. Doch vermögen wir zum Glauben nur unter der Bedingung zu gelangen, dass uns Gott seine Hand bietet durch übernatürliche Hilfe. Wir müssen auf unsere eigenen Mittel verzichten und durch himmlische Mittel uns erhöhen lassen. Nur unser christlicher Glaube, nicht die stoische Tugend kann eine solche göttliche und wunderbare Verwandlung bewirken [4]).

Wir sehen, es ist nicht der Verzicht auf jene Wahrheiten, auf welchen die höchsten Interessen des menschlichen Lebens beruhen, wodurch der Skepticismus Montaigne's motivirt ist. Er will an denselben nicht verzweifeln; er will nur die Schwäche und das Unzureichende der menschlichen Vernunft in Hinsicht auf die Erkenntniss jener Wahrheiten hervorheben; er will sie dem christlichen Glauben allein reserviren. Dadurch unterscheidet sich sein Skepticismus wesentlich von dem der alten Pyrrhonisten. Aber wird wohl dem Glauben ein Dienst erwiesen sein mit dieser Untergrabung der rein menschlichen Erkenntniss? Ganz gewiss nicht. Der Glaube setzt die natürliche Erkenntnisskraft als berechtigt in ihrem Bereiche voraus, ebenso, wie die Gnade die Natur voraussetzt. Der Skepticismus kann nicht die rechte Unterlage bilden für den Glauben. Würde auch die Erfahrung nicht genugsam lehren, dass ein Skeptiker sehr selten ein gläubiger Christ ist, so müsste schon die Bemerkung, dass der Skepticismus jeden Anknüpfungspunkt des Glaubens in unserer Vernunft beseitigt, uns davon überzeugen, dass der Skepticismus seinem Wesen nach dem christlichen Glauben keineswegs befreundet ist. Menschliche Wissenschaft *und* christlicher Glaube — beide müssen in gleicher Weise aufrecht erhalten werden, allerdings die erstere in Unterordnung unter den Glauben.

---

1) Essais II. p. 412 sqq. — 2) Ib. p. 362.

3) Ib. p. 362. Notre foy ce n'est pas notre acquest; c'est un pur present de la liberalité d'autruy. Ce n'est pas par discours ou par nostre entendement, que nous avons reçu notre religion, c'est par authorité et par commendement étranger. La foiblesse de nostre jugement nous y ayde plus que la force, et nostre aveuglement plus que nostre clair-voyance. C'est par l'entremise de nostre ignorance plus, que de nostre science, que nous sommes sçavans de divin sçavoir.

4) Ib. p. 444 sq.

2. Pierre Charron.

§. 83.

Montaigne ist mit seinem Skepticismus nicht vereinzelt stehen geblieben. Seine Gedanken haben bei seinen Zeitgenossen vielfachen Anklang gefunden, und wenn er thatsächlich ein Lieblingsschriftsteller seiner Nation geworden ist, so dürften seine skeptischen Gedanken wenigstens einigen Antheil daran gehabt haben. Unter den Männern, welche den Fussstapfen Montaigne's gefolgt sind, ist einer der bedeutendsten sein Freund Pierre Charron.

Pierre Charron, der Sohn eines Buchhändlers, ward 1541 zu Paris geboren. Er ergriff zuerst die Laufbahn eines Juristen und war mehrere Jahre als Advocat am Parlamente zu Paris beschäftigt. Da jedoch diese Beschäftigung seinen Neigungen nicht entsprach, so wandte er sich zur Theologie, wurde Priester und erlangte bald den Ruf eines ausgezeichneten Predigers. Er wurde der gewöhnliche Prediger der Königin Margaretha und selbst Heinrich IV., als er noch Protestant war, soll seine Predigten gern gehört haben. Er wollte in einen religiösen Orden treten, erhielt aber wegen vorgerückten Alters die Aufnahme nicht. Er fuhr daher fort zu predigen in verschiedenen Städten Frankreichs. Zu Bordeaux, wo er längere Zeit lebte, lernte er Montaigne kennen und wurde mit ihm befreundet. Die Verbindung mit diesem Manne übte auf seine Denkweise einen entscheidenden Einfluss aus. Sie erhielt dadurch die analoge skeptische Richtung, wie wir sie bei Montaigne getroffen haben. Später lebte er zu Cahors als Domherr und Grossvicar des Bischofs, dann zu Condom als Canonikus. Während eines Aufenthaltes in Paris starb er plötzlich auf der Strasse im Jahre 1603.

Man hat von Charron zwei Werke. Das erste führt den Titel: „Trois vérités contre tous les Athées Idololatres, Juifs, Mahométans, Hérétiques et Schismatiques." Dieses Werk ist eine Apologie der katholischen Kirche. Er sucht nämlich darin zu beweisen, für's erste, dass es einen Gott und eine wahre Religion gebe, für's zweite, dass nur die christliche Religion die wahre sei, und für's dritte, dass nur die katholische Kirche im Besitze dieser wahren Religion und folglich auch die einzig wahre Kirche sei. Das zweite Werk führt den Titel: „De la sagesse." Es erschien um das Jahr 1601, und in demselben ist der skeptischen Denkweise, welche Charron von Montaigne angenommen hatte, Ausdruck gegeben. Die Aeusserungen, welche in diesem Buche über die Religion überhaupt und insbesonders über die christliche Religion vorkamen, lauteten vielfach sehr befremdend; es schien, als wollte er alle Religion, auch die christliche, zu blossem Menschenwerk herabsetzen. Dadurch kam er bei seinen Zeitgenossen in den Ruf der Irreligiosität und erweckte sich viele Gegner, worunter

besonders der Jesuit Garasse ihn scharf angriff. Er fand sich daher veranlasst, in der zweiten Ausgabe dieses Werkes Manches wegzulassen und zu verändern. Doch ereilte ihn hierüber der Tod, und erst sein Freund Rochemaillet vollendete die Ausgabe. — Dazu kommt endlich noch eine dritte Schrift: „Petit traité de la sagesse," die jedoch ein blosser Auszug und zugleich eine Art Apologie des grössern Werkes ist.

Für unsern Zweck ist, wie von selbst klar, nur die Schrift: „De la sagesse" von Bedeutung. Auf diese haben wir also unser Augenmerk zu richten, um die eigentliche Denk- und Lehrweise Charron's kennen zu lernen. Es enthält die genannte Schrift in drei Büchern eine natürliche Moral, indem sie die Gesetze und Normen entwickelt, welche der Mensch in seinem Verhalten zu beobachten habe, um wahrhaft weise zu sein. Sie hat somit einen vorwiegend praktischen Charakter. Verfolgen wir also den Gedankengang dieser Schrift: wir werden dann von selbst auf die skeptischen Anschauungen Charron's stossen.

Charron geht von dem Grundsatze aus, dass die Kenntniss seiner selbst für den Menschen die Grundlage aller Weisheit sei [1]). Um weise zu werden, bedürfe es keines Unterrichtes von Aussen; wir müssen uns nur über uns selbst unterrichten. Es gibt kein besseres Buch, um daraus zu lernen, als uns selbst [2]). Die wahre Wissenschaft und das wahre Studium des Menschen, das ist der Mensch, sagt Charron [3]). Wobei freilich zu bemerken ist, dass diese Kenntniss seiner selbst nur durch ein wahres, anhaltendes und fleissiges Studium seiner selbst gewonnen werden kann [4]).

Dieser Voraussetzung entsprechend zerfällt denn nun auch die Schrift Charron's über die Weisheit in zwei Haupttheile. Der erste Theil handelt von dem Menschen nach seiner Natur, nach seinen Kräften, nach seiner Stellung gegenüber den andern Geschöpfen, von den sittlichen Dispositionen der Menschen, von der Verschiedenheit der Menschen untereinander nach Wohnsitz und Clima, nach ihren Anlagen, nach ihrer socialen Stellung, ihrem Berufe und ihrem Glücksstande. Diese Abhandlung bildet die Grundlage für den zweiten Theil, welcher aus den in jenen theoretischen Erörterungen festgestellten Grundsätzen die praktischen Regeln und Normen ableitet, welche der Mensch in seinen verschiedenartigen Verhältnissen zu befolgen hat, um weise zu werden. Wenden wir uns zunächst dem ersten Theile des Buches zu.

Der Mensch, sagt Charron, ist zusammengesetzt aus Leib und Seele, zwei einander ganz entgegengesetzten und feindlichen Bestandtheilen,

1) *Pierre Charron,* De la sagesse (Dijon 1801.), livre 1. chap. 1. n. 1.

2) Ib. n. 4. — 3) Ib. n. 1. La vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme. — 4) Ib. n. 7.

die aber so wundervoll zusammengefügt sind, dass einer des andern bedarf [1]). Auch das Thier hat eine Seele; aber diese ist körperlich und corruptibel; die Seele des Menschen dagegen hat keine solche körperlich-corruptible Natur. Und doch kann man sie auch nicht schlechterdings unkörperlich nennen. Charron schliesst sich in dieser Beziehung an Tertullian an, indem er die absolute Unkörperlichkeit Gott allein vindicirt, alles Geschaffene dagegen, darunter auch die Seele, als in einer gewissen Weise körperlich fasst. Das Endliche ist als solches auch örtlich; und ein Oertliches, Räumliches, kann nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden. Wenn also die Seele als geschaffenes Wesen endlich ist, so kann die Körperlichkeit von ihr nicht weggedacht werden, obgleich freilich die Seele als ein unverweslicher, höchst feiner und unsichtbarer Körper gedacht werden muss [2]). Man unterscheidet drei Dinge im Menschen, den Geist, die Seele und das Fleisch. Der Geist ist ein Theil, ein Funke, ein Bild und Ausfluss der Gottheit und strebt seiner Natur nach nach dem Guten. Das Fleisch dagegen, die niedere, sinnliche Natur des Menschen strebt stets nach dem Bösen. Zwischen beiden steht mitten inne die Seele und wird in dieser ihrer Stellung von Geist und Fleisch zugleich sollicitirt. Es steht in ihrer Gewalt, sich dem einen oder dem andern zuzuwenden, und je nachdem sie das eine oder das andere thut, ist sie entweder geistig oder fleischlich, gut oder bös [3]). Die Seele ist die innere, immanente Ursache des Lebens, der Bewegung, der Empfindung und des Denkens. Sie bewegt den Körper, nicht aber sich selbst; denn nur Gott bewegt sich selbst [4]). Leib und Seele bilden nur Eine Hypostase, Ein ganzes Subject; es gibt kein verbindendes Mittelglied zwischen beiden. Die Seele ist nach ihrem Sein ganz im ganzen, aber nicht ganz in jedem Theile des Körpers; letzteres wäre widersprechend. Nach ihren verschiedenen Kräften hat sie ihren Sitz in gewissen Hauptorganen des Leibes [5]). Es ist unrichtig, dass das Denken an kein Organ des Leibes in seiner Bethätigung gebunden sei; die Erfahrung lehrt vielmehr, dass das Denken des Menschen sich modificirt und verändert nach den verschiedenen Zuständen seiner Organe, besonders des Gehirns [6]). Die wesentlichen Erkenntnisskräfte des Menschen sind der Verstand, die Einbildungskraft und das Gedächtniss [7]). Zu oberst im Range steht der Verstand, dann folgt die Einbildungskraft und zu unterst steht das Gedächtniss [8]). Die Beschaffenheit der Thätigkeit dieser Kräfte ist bedingt durch das Temperament des Gehirns. Der Verstand fordert ein trockenes, die Einbildungskraft ein warmes, das Gedächtniss ein feuchtes Tempera-

---

1) Ib. l. 1. ch. 8, 1. — 2) Ib. l. 1. ch. 8, 4. pag. 133 sqq. — 3) Ib. l. 1. ch. 8, 2. — 4) Ib. l. 1. ch. 8, 3. pag. 132 sq. — 5) Ib l. 1. ch. 8, 10. p. 147 sq. 6) Ib. l. 1. ch. 14, 2. — 7) Ib. l. 1. ch. 14, 3. — 8) Ib. l. 1. ch. 14, 8,

ment. Und weil hienach die den drei genannten Kräften entsprechenden Temperamente einander entgegengesetzt sind, so kommt es, dass wo die eine dieser Kräfte besonders energisch hervortritt, die beiden andern mehr oder weniger zurückstehen [1]).

Man sagt gewöhnlich, alle unsere Erkenntniss beginne mit der sinnlichen Erfahrung und löse sich in selbe auf [2]). Aber es ist doch nicht richtig, wenn man mit Aristoteles annimmt, dass all unsere Erkenntniss von den Sinnen herrühre. Vielmehr sind die Keime aller Wissenschaften und Tugenden von Natur aus unserer Seele eingepflanzt [3]). Daher kommt umgekehrt all unsere Erkenntniss aus der Tiefe unserer Seele, und die Sinne vermögen Nichts ohne den Verstand [4]). Sind ja doch allen Dingen die Gesetze ihrer Entwicklung selbst eingepflanzt und entwickeln sich ja doch alle durch ihre eigene immanente Kraft: warum sollte gerade die menschliche Seele in ihrer geistigen Entwicklung ganz von etwas Aeusserm abhängig sein und noch dazu von den Sinnen, die ja weit unter dem Verstande stehen. Da würden ja gerade diejenigen Menschen die grösste Wissenschaft besitzen, deren Sinne sehr geschärft sind. Und doch findet meistentheils das Gegentheil hievon statt [5]).

Was nun aber unsere natürliche Erkenntniss selbst betrifft, so dürfen wir in derselben keine vollkommene Gewissheit suchen. Es ist uns zwar nichts natürlicher, als das Verlangen, die Wahrheit zu erkennen; aber die Mittel der Erkenntniss, die wir besitzen, reichen zu diesem Zwecke nicht aus. Die Wahrheit wohnt oben im Schoosse Gottes; der Mensch kann sie nicht in ihrer vollen Reinheit gewinnen; er ist dazu geboren, die Wahrheit zu suchen; sie zu besitzen ist Sache einer höhern Macht. Wenn er eine Wahrheit gewinnt, so ist solches Zufall; er weiss sie nicht festzuhalten, sie nicht zu unterscheiden von der Lüge [6]). Wahrheit und Lüge kommen durch dieselbe Thüre in den Geist, sie nehmen daselbst den gleichen Platz ein, sprechen die gleiche Geltung an und halten sich aufrecht durch die gleichen Mittel. Keine Meinung wird überall und von Allen aufrecht erhalten; es gibt keinen Satz, welcher nicht bestritten und beanstandet, keinen Vernunftgrund, dem nicht ein anderer entgegengesetzt worden wäre. Die Mittel, welche man anwendet,

1) Ib. l. 1. ch. 14, 3. — 2) Ib. l. 1. ch. 11, 1.

3) Ib. l. 1. ch. 8, 11. p. 148 sq. ch. 14, 11. Les semences de toutes sciences et vertus sont naturellement esparses et insinuées en nos esprits.

4) Ib. l. 1. ch. 14, 11. Au rebours toute connaissance vient de luy, et les sens ne peuvent rien sans luy (l'esprit).

5) Ib. l. c. p. 201 sqq. — 6) Ib. l. 1. ch. 15, 11. p. 218 sqq. Nous sommes nais, à quester la verité: la posseder appartient a une plus haute et grande puissance.... Quand il adviendroit, que quelque verité se rencontrast entre ses mains, ce seroit par hazard; il ne la sçauroit tenir, posseder, ny distinguer du mensonge.

um die Wahrheit zu entdecken, sind Vernunft und Erfahrung. Aber beide sind schwach, ungewiss, schwankend. Wie oft täuschen uns nicht die Sinne! Und wie oft werden sie nicht hinwiederum von der Vernunft irre geführt[1])! „Der menschliche Geist stellt uns einen dunkeln Abgrund voll Hohlwege und Schluchten, ein Labyrinth dar, in welchem Alles verworren und verschlungen ist. Der Verstand ist für sich und für Andere ein gefährliches Werkzeug, ein Grübler und Verwirrer, ein ungelegener Schalk, welcher zum Spiel und zur Kurzweil unter dem Scheine einer eiligen, feinen und fröhlichen Bewegung alle Uebel in der Welt aussinnt, erfindet und verursacht[2])." So ist der Zweifel in jeder Weise gerechtfertigt. Es gibt keine andere wahre Philosophie als jene der Skeptiker. Sie waren die wahrhaft Weisen. Selbst die Dogmatisten nahmen ja eine Gewissheit nur zum Scheine an; im Grunde begnügten sie sich wohl mit der Wahrscheinlichkeit und wollten nur zeigen, wie weit etwa der Mensch im Suchen nach der Wahrheit kommen könne. Non tam id sensisse quod dicerent, quam exercere ingenia materiae difficultate voluisse videntur[3]).

An das Erkenntnissvermögen schliesst sich im Menschen der Wille an, die vornehmste Kraft des menschlichen Wesens; denn durch sie ist alle Tugend und sittliche Güte bedingt; der Wille ist die herrschende Kraft in uns[4]). Unter dem Willen steht das sinnliche Begehrungsvermögen, der Sitz der Leidenschaft. Die Leidenschaft ist eine heftige Bewegung der Seele in ihrem sinnlichen Lebensbereiche, welche zum Zweck hat, entweder ein Gut anzustreben, oder ein Uebel abzuwehren[5]). Die hauptsächlichsten Leidenschaften, welche den Grund aller übrigen bilden, sind die Liebe, das Vergnügen, der Hass, die Traurigkeit, das Mitleiden, die Furcht[6]). Charron verbreitet sich weitläufig über das Wesen und die Aeusserungen dieser Leidenschaften, weil er die Kenntniss derselben für ganz besonders nothwendig hält, um die Normen des sittlichen Verhaltens feststellen zu können[7]). Dann geht er über zur Vergleichung des Menschen mit dem Thiere. Wie Montaigne, so ist auch Charron nicht geneigt, den Unterschied zwischen Mensch und Thier zu hoch zu spannen. Unstreitig hat der Mensch einen Vorzug vor dem Thiere, und zwar in dem Verstande (intellect), welchen das Thier nicht mit ihm theilt, sowie auch in der Feinheit, Lebhaftigkeit und Geschicklichkeit des Geistes zum Erfinden, Urtheilen und Wählen[8]); aber wir dichten darüber dem Menschen noch andere Vorzüge an, welche blos in unserer Einbildung existiren[9]). So lässt es sich kaum läugnen, dass auch die Thiere nicht aller gei-

1) Ib. l. c. p. 219 sq. — 2) Ib. l. 1. ch. 14, 10. — 3) Ib. l. 2. ch. 2, 5. p. 302—304. — 4) Ib. l. 1. ch. 18, 1 sqq. — 5) Ib. l. 1. ch. 19, 1.

6) Ib. l. 1. ch. 19, 4. — 7) Ib. l. 1. ch. 20 sqq. — 8) Ib. l. 1. ch. 35, 4. p. 326. 8. p. 336. — 9) Ib. l. 1. ch. 35, 6. 10—12.

stigen Fähigkeiten entbehren, dass auch sie urtheilen und schliessen, ja dass sie sich sogar gegenseitig verständlich machen können, wenn auch all dieses in ihnen in schwächerem und unvollkommnerem Grade sich findet, als im Menschen [1]). Es geht nicht an, Alles im Thiere einem Instincte zuzuschreiben, von welchem man im Grunde gar nicht weiss, was man sich darunter denken solle [2]). Zudem darf sich der Mensch auf seine Vorzüge vor dem Thiere nicht gar viel zu Gute thun; denn diese Vorzüge sind ihm theuer verkauft, weil sie ihm mehr Uebles, als Gutes bereiten, weil sie die Quelle aller Uebel sind, die ihn belasten [3]). In manchen Beziehungen steht der Mensch sogar dem Thiere nach; denn er hat gar viele natürliche und sittliche Gebrechen und Mängel, welche das Thier nicht mit ihm theilt [4]). Charron verbreitet sich ausführlich über diese Gebrechen des Menschen [5]); doch die Gedanken, welche er hierüber ausspricht, sind nicht von solcher Wichtigkeit, dass wir ihm weiter in diesen seinen Erörterungen zu folgen verpflichtet wären.

§. 84.

Aus diesen theoretischen Grundsätzen leitet denn nun Charron im zweiten Theile seiner Schrift über die Weisheit die Normen und Gesetze ab, welche nach seiner Ansicht die Menschen im Allgemeinen sowohl, als auch im Besondern in ihren verschiedenen Lebensstellungen zu befolgen haben, um weise zu leben. Es zerfällt diese Abhandlung wiederum in zwei Theile, in einen allgemeinen und in einen besondern. Im ersten Theile handelt er zunächst von den Vorbereitungen zur Weisheit, dann erörtert er die Grundlagen der Weisheit; von da geht er auf die Pflichten und Bethätigungen der Weisheit über, um endlich mit der Betrachtung der Früchte der letztern abzuschliessen. Der besondere Theil enthält dann die speciellen Weisheitslehren für die besondern Lebensstellungen der verschiedenen Menschenklassen, und zwar geordnet nach den vier Cardinaltugenden, so dass also diese ganze Erörterung nur eine praktische Anweisung ist, wie diese Cardinaltugenden in den besondern Lebensstellungen zur Anwendung und Ausübung zu bringen seien. Um in dieser Richtung die Denkweise Charrons so weit nöthig kennen zu lernen, genügt es, die Grundzüge des allgemeinen Theiles dieser praktischen Abhandlung kurz auszuführen.

Um sich zur Weisheit vorzubereiten, ist es nothwendig, dass man sich frei mache von den Irrthümern und Lastern der Welt und von den Leidenschaften, und dass man volle Freiheit des Geistes zu gewinnen suche, sowohl im Denken, als auch im Wollen [6]). Was das

1) Ib. l. 1. ch. 35, 8. p. 335. 6. p. 329. 3. — 2) Ib. l. 1. ch. 35, 7.
3) Ib. l. 1. ch. 1. 35, 9. — 4) Ib. l. 1. ch. 35, 13. — 5) Ib. l. 1. ch. 38 sqq.
6) Ib. l. 2. preface, 4. p. 252 sqq.

erstere betrifft, so ist es schwer, die Irrthümer und Leidenschaften los zu werden; aber die Anwendung gehöriger Vorsicht und insbesonders das Streben nach wahrer Tugend wird uns doch zu diesem Ziele gelangen lassen[1]). Was dagegen das letztere betrifft, so besteht die Freiheit des Geistes im Denken vor Allem darin, dass man selbstständig Alles untersucht und über Alles urtheilt, und in keinem Falle schon von vornherein sich einer Meinung anschliesst, bevor man die Sache selbst untersucht hat. Man muss sein Urtheil stets offen halten für Alles[2]). Dann gehört zu jener Freiheit auch dieses, dass man das Urtheil, welches man über eine Sache fällt, nie als ein ganz gewisses und unantastbares betrachte. Man darf nie sagen: „So verhält es sich mit dieser Sache," sondern nur: „so scheint es sich mir zu verhalten." Es ist Sache des wahren Weisen, sich stets skeptisch Allem gegenüber zu stellen, da er ja weiss, dass die menschliche Erkenntniss keineswegs eine volle Gewissheit, sondern immer nur höchstens eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann[3]). Dieses skeptische Verhalten ist denn auch die beste Disposition zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung und zum christlichen Glauben. Wie die mystische Theologie von dem Menschen verlangt, dass er Alles, was in ihm selbstisch ist, von sich abthue und seine Seele gleichsam ausleere, weil sie nur unter dieser Bedingung empfänglich ist für die höhere Einwirkung des heiligen Geistes: so kann auch der Glaube nur unter der Bedingung im Menschen sich bilden und festigen, dass dieser die Eitelkeit des eigenen Wissens ablegt, in dem Bewusstsein, dass Gott den Geist zwar für die Wahrheit geschaffen hat, dass aber diese Wahrheit nicht durch menschliche Mittel, sondern nur dadurch gewonnen werden kann, dass Gott sie uns offenbart, in dessen Schoosse sie wohnt[4]). Die Annahme, dass man aus sich selbst die Wahrheit mit Gewissheit erkennen könne, hat alle Uebel, alle Häresien hervorgebracht[5]). Ein Akademiker oder Pyrrhonist wird kein Häretiker[6]). — Endlich gehört zur Freiheit des Geistes im Denken auch noch eine rechte Universalität des Geistes, vermöge welcher der Mensch seine Betrachtung ausdehnt über die ganze Welt, nicht etwa bei seiner nächsten Umgebung stehen bleibt und alles dasjenige verwirft, was nicht mit dieser stimmt[7]). — Die Freiheit des Geistes im Wollen endlich bringt es mit sich, dass man sein Wollen nie irgend einem Gegenstande gefangen gibt und seine Bedürfnisse so sehr als möglich beschränkt[8]).

Was ferner die Grundlagen der wahren Weisheit betrifft, so sind als solche zu bezeichnen eine ächte Rechtschaffenheit (vraye preud-hommie), und dann die Wahl eines bestimmten Lebensberufes und

1) Ib. l. 2. ch. 1, 1—10. — 2) Ib. l. 2. ch. 2, 1. 2. — 3) Ib. l. 2. ch. 2, 5. 4) Ib. l. 2. ch. 2, 6. p. 313 sqq. — 5) Ib. l. c. p. 312. — 6) Ib. l. c. p. 315. 7) Ib. l. 2. ch. 2, 7. — 8) Ib. l. 2. ch. 2, 8.

Lebenszweckes [1]). Die Rechtschaffenheit ist eine feste und unerschütterliche Disposition des Willens, vermöge deren man in Allem dem Gesetze der Natur oder der Vernunft zu folgen bereit ist [2]). Es darf sich diese Rechtschaffenheit nicht auf ein äusseres Motiv, auf die Hoffnung einer Belohnung, oder auf die Furcht vor der Strafe stützen; man muss vielmehr rechtschaffen sein um der Rechtschaffenheit willen [3]). Das ist das Ziel des menschlichen Handelns, worin das Glück und die Vollkommenheit des Menschen in diesem Leben gründet [4]). Die Regel dieses Verhaltens ist das natürliche Sittengesetz, welches in das Herz des Menschen durch die Natur selbst geschrieben ist. Es ist dieses Gesetz ein Strahl der Gottheit, ein Ausfluss derselben, es ist eine Wirkung des ewigen Gesetzes, welches Gott selbst, sein heiliger Wille ist [5]). Dieses Gesetz kennen zu lernen ist die nothwendige Bedingung der Rechtschaffenheit.

Es folgen nun die Pflichten der Weisheit, d. h. die Art und Weise, wie sich dieselbe zu bethätigen hat. Unter diesen Pflichten steht oben an wahre Frömmigkeit und Religiosität. „Die Religion besteht in der Erkenntniss Gottes und unser selbst; ihre Bestimmung ist, Gott nach allen Kräften zu erheben, den Menschen auf's tiefste zu demütigen und ihn als verloren hinzustellen; dann aber ihm die Mittel darzureichen, um sich wieder zu erheben, ihm sein Elend und seine Nichtigkeit fühlen zu lassen, damit er all seine Zuversicht auf Gott setze. Sie hat den Menschen mit dem Urheber alles Guten als der Wurzel seines Seins zu verbinden, in welcher allein er feststeht und zur Vollkommenheit fortschreitet. Gott alle Ehre und den Menschen allen Dienst erweisen, — das ist das Ziel und die Wirkung der Religion [6])." Die Religion tritt an den Menschen heran mit Lehren, welche dem menschlichen Verstande theils zu niedrig, theils zu hoch erscheinen; weshalb dieser nicht selten daraus Veranlassung nimmt, sich dagegen aufzulehnen und sie zu verspotten. Aber die Religion *muss* in solcher Weise vor den Verstand treten, denn sonst würde sie kein Gegenstand der Achtung und Bewunderung sein, wie sie es doch sein soll. Man muss einfach und gehorsam der Religion sich unterwerfen; man muss ihr Glauben schenken, man muss sein Urtheil unterwerfen und sich von der Auctorität leiten lassen. Der Religion ist es wesentlich, geoffenbart zu sein, und darum nehmen alle Religionen ohne Ausnahme diesen Charakter für sich in Anspruch [7]). Allerdings ist es erschreckend, dass so viele und so verschiedene Religionen in der Welt sind, welche

1) Ib. l. 2. pref. 4. — 2) Ib. l. 2. ch. 3, 12. ch. 3, 4. — 3) Ib. l. 2. ch. 3, 5. p. 345 sqq. — 4) Ib. l. 2 ch. 3, 12.

5) Ib l. 2. ch. 3, 6. C'est un eclat, et rayon de la divinité, une defluxion, et dependance de la loi eternelle, qui est dieu mesme et sa volonté.

6) Ib. l. 2. ch. 5, 1 sqq. — 7) Ib. l. c. n. 6 sqq.

alle die gleichen Ansprüche auf göttliche Offenbarung machen, alle auf Wunder und Zeichen sich berufen und sich immer gegenseitig verdammen. Aber an der Religion selbst braucht man deshalb nicht irre zu werden. Nur das Christenthum ist die wahre Religion und beruht auf wahrer Offenbarung [1]). Doch einem Jeden gibt das Land, die Nation, der Ort, wo er geboren worden, seine Religion. Die Menschen sind Juden, Muhamedaner oder Christen, bevor sie wissen, dass sie Menschen sind. So kommt denn auch das Christenthum durch solche menschliche Mittel und Wege an uns heran. Der Weise soll sich demselben unterwerfen. Innere und äussere Gottesverehrung soll er miteinander verbinden. Keine wahre Religiosität ohne Tugend, und keine wahre Tugend ohne Religiosität. Den Aberglauben, diese natürliche Krankeit des Menschen, soll der Weise fliehen; nur das wahrhaft religiöse Gefühl soll er pflegen [2]).

An die Pflicht der Religiosität schliesst sich dann an die Pflicht, seine Begierden und Genüsse zu regeln, d. h. Weniges und dieses Wenige nur natur- und ordnungsgemäss und zum eigenen Besten zu verlangen [3]). Es folgt dann die Pflicht, sich mit Mass und Gleichmut zu verhalten im Glück und im Unglück [4]); ferner die Pflicht, die Gesetze, Gewohnheiten und Gebräuche des Landes, in welchem man lebt, zu beobachten [5]), sich wohl zu vertragen mit Andern [6]) und klug zu Werke zu gehen in allen obliegenden Geschäften [7]).

Aus der Erfüllung dieser Weisheitspflichten resultiren dann endlich die Früchte der Weisheit, deren Charron besonders zwei namhaft macht, nämlich dass der Weise stets bereitet ist für den Tod [8]), und dass er die wahre Ruhe des Geistes geniesst und diese ihm stets bewahrt bleibt [9]). Diese Ruhe des Geistes ist das höchste Gut, die Krone der Weisheit [10]).

Das ist in allgemeinen Umrissen die Lehre Charron's von der Weisheit. Das Ideal, das er uns von derselben gibt, ist, wie wir sehen, vorwiegend praktischer Natur. Das theoretische Moment der Weisheit tritt gegenüber dem praktischen sehr in den Hintergrund, ja es wird stillschweigend eigentlich ganz in Abrede gestellt, weil die menschliche Vernunft für unfähig erklärt wird, die Wahrheit zu finden oder sich in sichern Besitz derselben zu setzen. Gerade darin liegt der Skepticismus des Charron. Im praktischen Gebiete kennt er denselben nicht. Der Skepticismus in Bezug auf die theoretischen Wahrheiten scheint ihm eine nothwendige Voraussetzung zur Verwirklichung seines Weisheitsideales. Nur wer seinen natürlichen Erkenntnisskräften

---

1) Ib. l. c. n. 4. — 2) Ib. l. c. n. 11 sqq. Vgl. *Tennemann*, Gesch. d. Phil. Bd 9. S. 477 ff. — 3) De la sagesse, l. c. ch. 6, 6. — 4) Ib. l. 2. ch. 7.

5) Ib. l. 2. ch. 8. — 6) Ib. l. 2. ch. 9. — 7) Ib. l. 2. ch. 10. — 8) Ib. l. 2. ch. 11. — 9) Ib. l. 2. ch. 12. — 10) Ib. l. 2. ch 12, 1.

misstraut, nur wer den Prätentionen der menschlichen Wissenschaft den Zügel anlegt und, statt auf die Resultate dieser Wissenschaft unbedingt zu vertrauen, ihnen mit ätzendem Zweifel entgegenkommt, — der hat jene rechte Disposition sich eigen gemacht, welche zur Erringung der wahren Weisheit erforderlich ist. Es ist gewiss die Frage gestattet, ob denn diese Auffassung der menschlichen Weisheit nicht ebenso einseitig sei, als jene, welche das Wesen derselben nur in das theoretische Wissen setzt und das praktische Moment über lauter theoretischer Wissenschaft ganz aus den Augen verliert. Wir glauben, die Wahrheit werde hier wie überall in der Mitte liegen. Beide, das theoretische und das praktische Moment, müssen gleichmässig mit einander verbunden werden, wenn man den wahren Begriff der Weisheit gewinnen will.

3. Franz Sanchez.

§. 85.

Als drittes Glied in der Reihe der Skeptiker unserer Periode begegnet uns Franz Sanchez. Er tritt mit dem Zweifel vor seine Zeitgenossen, will aber doch bei dem Zweifel allein nicht stehen bleiben; er hält eine bessere Methode des Wissens für möglich, als sie bisher in Uebung war. — Auf dem Wege, sagt er, welchen man bisher eingeschlagen, lasse sich kein sicheres Wissen erzielen; überhaupt sei es ungemein schwer, zu diesem Ziele zu gelangen; der Mensch müsse sich in den meisten Beziehungen bescheiden mit dem Zweifel. Zwar sei es nicht unmöglich, eine Methode aufzustellen, mit welcher sich glücklichere Resultate, als bisher, erzielen liessen; aber diese Methode müsse erst gefunden werden. Das sind die Grundgedanken, welche wir bei Sanchez in den verschiedensten Wendungen stets wiederkehren sehen. Die Waffen derben Spottes gegen die Gegner seiner Ansicht stehen ihm dabei reichlich zu Gebote. Alle Geschicklichkeit und Kraft verwendet er zur skeptischen Untergrabung der bisherigen Wissenschaft und Wissenschaftslehre. Eine neue Methode zur Erzielung eines verlässigeren Wissens hat er zwar versprochen; aber er scheint das Werk nicht zu Stande gebracht zu haben, wenigstens ist keine hierauf bezügliche Schrift von ihm erschienen. Das Niederreissen ist ihm gelungen, der Aufbau scheint ihm nicht geglückt zu sein. Von seinen skeptischen Vorgängern unterscheidet er sich dadurch, dass seine Darstellung eine mehr schulgerechte ist, und daher auch seine skeptische Kritik das Gepräge der Schule nicht verläugnen kann. Während das skeptische Moment bei jenen stets einem ausser ihm selbst liegenden Zwecke dient, bietet uns dagegen Sanchez eine eigentliche Zweifelstheorie, indem er ex professo den Zweifel als berechtigt und als nothwendig zu begründen sucht.

Franz Sanchez ward nach der gewöhnlichen Annahme im Jahre 1562 zu Bracara in Portugal geboren. Sein Vater war Arzt und, wie die Sage geht, von jüdischer Abkunft. Durch den Vater mag auch die Neigung des Sohnes zur Naturforschung geweckt und entwickelt worden sein. Sehr früh trat schon diese Neigung bei letzterm hervor; von frühester Jugend an war er, wie er selbst uns erzählt, der Betrachtung der Natur hingegeben und forschte allen Dingen genau, bis in's Kleinste nach. Dieser Zug zur Natur und zur Naturbeobachtung tritt auch in seinen Schriften überall hervor. Er stand in dieser Beziehung ganz in der Richtung seiner Zeit, welche, wie wir wissen, immer mehr der Natur und dem Sinnenfälligen sich zuwendete. Sein Vater siedelte später nach Bordeaux über, wo dann der Sohn unter denselben Einflüssen aufwuchs, unter welchen Montaigne und Charron daselbst ihren Skepticismus ausgebildet hatten. Er widmete sich der Arzneikunde. Nachdem er in Bordeaux seine wissenschaftliche Bildung erhalten, ging er nach Italien, wo er, um sich in den Wissenschaften zu vervollkommnen, mehrere Jahre verweilte. Nach seiner Rückkehr setzte er zu Montpellier, dieser berühmten Pflanzstätte der Medicin, seine Studien fort und wurde, kaum vierundzwanzig Jahre alt, im Jahre 1586 zum Lehrer der Medicin daselbst ernannt. Doch blieb er nicht in dieser Stellung; wir finden ihn später zu Toulouse, zuerst als Vorstand eines Krankenhauses, dann als Lehrer der Philosophie und zuletzt auch der Medicin. In diesen Aemtern lebte und wirkte er bis zu seinem Tode im Jahre 1632.

Das Hauptwerk des Sanchez ist die Schrift, welche den Titel führt: „Quod nihil scitur.“ In dieser hat er seiner skeptischen Denkweise ihren vollen Ausdruck gegeben. Schon im Jahre 1576 war sie, wenigstens der Hauptsache nach vollendet. Im Drucke erschien sie aber erst im Jahre 1581. Sie ist es, durch welche Sanchez einen Platz in der Geschichte der Philosophie sich errungen hat. Seine übrigen philosophischen Schriften sind von geringerer Bedeutung. Dazu gehören das Buch: „De divinatione per somnum ad Aristotolem,“ in welchem er den Aberglauben der Wahrsagerei bekämpft; ein Gedicht über den Cometen von 1577, in welchem er den astrologischen Träumereien seiner Zeit den Krieg erklärt; dann ein Commentar in libr. Arist. Physiognomicon, und ein Commentar zu der aristotelischen Schrift „De longitudine et brevitate vitae.“ Seine medicinischen Schriften können hier nicht in Betracht kommen.

Wenden wir uns also zur Hauptschrift des Sanchez „Quod nihil scitur,“ und sehen wir, auf welche Weise er seine skeptische Denkweise darlegt [1]).

1) Wir besitzen über Sanchez eine neuere Monographie von *Gerkrath*, mit dem Titel: „Franz Sanchez; ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Be-

Voll Wissbegierde scheint Sanchez in seiner Jugend eine Zeitlang mit Eifer und Vertrauen die Wissenschaft, welche ihm seine Lehrer überlieferten, ergriffen und leicht sich beruhigt zu haben. In der Vorrede zu seinem Buche „Quod nihil scitur," sagt er von sich selbst, dass er in seiner Wissbegierde Anfangs an jeder geistigen Speise, die man ihm bot, sich habe genügen lassen. Er habe geglaubt, ein vollkommenes Wissen zu besitzen, wenn er das seinem Gedächtnisse einprägte, was ihm seine Lehrer vortrugen. Bald aber habe sich der Zweifel in ihm zu regen angefangen; er habe Eckel an Allem bekommen, was er in sich aufgenommen habe, und habe alle diese sogenannte geistige Speise wieder von sich gegeben [1]). Er habe sich dann an andere Lehrer gewendet; aber auch bei ihnen nur trübe Schatten der Wahrheit gefunden. So sei er endlich dahin gekommen, an der ganzen bisherigen Schulweisheit zu zweifeln und zu verzweifeln. In der That, was thun denn diese Männer, die uns Lehrer der Weisheit sein wollen? Sie begnügen sich überall damit, dem Aristoteles nachzubeten, seine Aussprüche zu erklären und dem Gedächtnisse einzuprägen; derjenige gilt ihnen als der gelehrteste, welcher am meisten aus Aristoteles zu citiren im Stande ist. Macht man ihnen den kleinsten Einwurf dagegen, so verstummen sie; unterlassen es aber dann auch nicht, denjenigen, welcher dem Aristoteles zu widersprechen wagt, einen Lästerer und Sophisten zu schmähen [2]). Das *αὐτος ἐφα*, welches eines Philosophen so unwürdig ist, spielt bei ihnen die Hauptrolle [3]). Allerdings ist Aristoteles einer der scharfsinnigsten Forscher gewesen; aber daraus folgt nicht, dass er gar nicht geirrt habe und dass man ihm in Allem vertrauen müsse. Er war ein Mensch, wie wir, der wider Willen oft die Betäubung und Schwäche des menschlichen Geistes verrathen hat [4]). Und wenn seine Anhänger doch nur bei ihm stehen blieben! So aber erfinden sie immer neue und neue Distinctionen, immer neue und neue Terminen, über welche Aristoteles selbst staunen müsste, wenn er sie hören könnte. So kommt es, dass jene, welche den Verstand aufklären sollten, denselben durch das Gewebe ihrer immer mehr sich häufenden unfassbaren Erfindungen nur noch mehr verdunkeln. Da hörst du nichts von den Sachen selbst; die Dinge selbst, ihre Natur und Beschaffenheit werden dir nicht erklärt; du wirst immer auf dunkle Worte verwiesen, und je mehreres und dunkleres Einer erdichtet, als ein desto grösserer Gelehrter wird er anerkannt [5]). Auf diesem Wege

---

wegungen im Anfange der neuern Zeit." Wien 1860. Ich habe diese Monographie für meine Darstellung hie und da beigezogen.

1) *Francisc. Sanchez,* „Quod nihil scitur," (ed. Rotterdam. 1649) praef. p. 5 sq. — 2) Ib. p. 6 sq.

3) Ib. p. 145. Hinc illorum αὐτὸς ἔφα tam illiberum indignumque Philosopho.

4) Ib. praef. p. 9. — 5) Ib. p. 19 sqq.

lässt sich nun einmal zu keinem gedeihlichen Ziele kommen. Man muss die ganze Schulweisheit fallen lassen, man muss sich allein auf sich selbst zurückwenden und den Blick auf die Sachen wenden, um durch Untersuchung der Natur selbst, wo möglich, ein besseres Resultat zu gewinnen. So zu verfahren habe er sich endlich entschlossen, nachdem er den Wust der Schulweisheit von sich abgeschüttelt hätte [1]).

Wir fragen billig, welches denn nun das Resultat sei, das Sanchez auf diesem Wege gewonnen hat. Wir müssen leider sagen, dass dieses Resultat, so weit es uns in den Schriften des Sanchez, besonders in seiner Hauptschrift, vorliegt, ein rein negatives ist. In letzterer sucht er ex professo nachzuweisen, dass dasjenige, was man gewöhnlich für Wissenschaft hält, keine Wissenschaft sei, ja dass es überhaupt unmöglich sei, ein wahres und eigentliches Wissen zu gewinnen. Die Vernunft müsse ihre Ansprüche herabstimmen, sie dürfe nicht so kühn sein, ein strenges Wissen für möglich zu halten. „Nihil scitur,“ und: „nec unum hoc scio, me nihil scire,“ — das ist der beständige Refrain des Sanchez, das letzte Resultat seiner philosophischen Untersuchungen; diesen Satz zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten ist der Zweck seiner mehr erwähnten Schrift: „Quod nihil scitur [2]);“ und selbst in jenen Schriften, in welchen er sich mit positiven Untersuchungen beschäftigt, hängt er jeder Untersuchung am Schlusse das Wörtchen: „quid?“ an, um damit auszudrücken, dass er das Resultat seiner Untersuchung selbst nicht für ganz zuverlässig halte.

Man hat bisher, sagt Sanchez, angenommen, dass die Wissenschaft erzielt werde durch das demonstrirende Schlussverfahren, welches hinwiederum die Definition voraussetzt. Aber kann das eine Wissenschaft genannt werden, was auf solchem Wege erzielt wird? Mit nichten! Schon die Definition ist zu diesem Zwecke ganz ungeeignet. Man hat gesagt, durch die Definition werde die wahre Natur und Wesenheit des Dinges ausgedrückt. Allein nichts ist unrichtiger als dieses. Die wahre Natur der Dinge können wir nicht erkennen und also auch nicht definiren; unsere Definitionen sind nur Erklärungen von Worten; fast jede Untersuchung dreht sich nur um Worte [3]). An die Stelle eines dunkeln Wortes setzt man häufig noch dunklere Worte; je weiter man geht, desto weniger richtet man aus, je mehr Worte man macht, desto grösser die Verwirrung. Und zudem läuft zuletzt jede Definition auf ein Unerklärliches hinaus. Wenn ich z. B. den Menschen definire als ein „animal rationale,“ so erfordert jedes dieser beiden Worte wieder eine neue Erklärung, die Worte, in welche diese neue Erklärung gefasst wird, wieder eine andere, und so fort, bis man endlich bei dem Begriffe des Seienden anlangt, welcher nach dem Geständnisse der Dialektiker selbst nicht mehr weiter erklärt werden

1) Ib. praef. p. 6. 8. — 2) Ib. p. 13. — 3) Ib. p. 14.

kann. Also ein solches Spiel mit Worten, welches immer wieder auf Unerklärliches hinausläuft, soll eine wahre Erkenntniss der Natur der Dinge in sich schliessen? Gewiss ist Nichts ungegründeter als dieses, besonders da noch dazu die einzelnen Worte von Verschiedenen in verschiedenem Sinne gebraucht werden [1]).

Aber auch die Demonstration ist ganz und gar unfähig, uns ein wahres Wissen zu vermitteln. Denn die Demonstration kann ja doch nur geschehen durch eine Reihe von Syllogismen. Aber was ist doch dieses syllogistische Verfahren für eine langwierige, vielverschlungene und spitzfindige Sache! Welche überflüssige Künsteleien treten dabei hervor [2])! Aristoteles selbst, der Erfinder der Syllogistik, hat nirgendwo anders einen Syllogismus gebildet, als wo er dessen Aufbau lehrt, und da nicht aus Worten, die eine Bedeutung haben, sondern nur aus den Buchstaben A, B, C, und selbst diess ist ihm noch schwer geworden [3]). Und daran sollte die Wissenschaft gebunden sein! Zudem bewegt sich jede syllogistische Demonstration, wie jede Definition, in blossen Worten, die selbst nicht klar sind; die Sache selbst bleibt nach wie vor dunkel und unerklärt [4]). Ausserdem heisst es, dass in jeder Demonstration gewisse Principien zu supponiren seien, welche die Grundlage der Demonstration bilden, und über welche zu streiten nicht erlaubt sei. Aber abgesehen davon, dass es gar nicht ausgemacht ist, ob es nur überhaupt solche Principien gebe, und ob sie, selbst in der Voraussetzung, dass es solche gebe, für uns erkennbar seien: könnte die wahre Wissenschaft keineswegs in so nothwendiger, durch ein strenges Gesetz zwingender Weise hervorgebracht werden; sie müsste vielmehr frei sein und aus einem freien Geiste kommen [5]). Mit Unrecht also sagt man, die Wissenschaft sei ein Habitus, welcher durch die Demonstration erlangt wird. Durch die Demonstration ist keine Wissenschaft erreichbar, und zudem, wenn man die Wissenschaft einen Habitus nennt, so gebraucht man hiebei wiederum ein Wort, welches noch dunkler ist, als die Sache selbst, welche dadurch erklärt werden soll [6]).

Die wahre und rechte Definition der Wissenschaft müsste eigentlich

---

1) Ib. p. 14 sqq. p. 17 sqq.

2) Ib. p. 23 sq. Quam subtilis, quam longa, quam difficilis syllogismorum scientia! Sane futilis, longa, difficilis, nulla syllogismorum scientia.

3) Ib. p. 30. — 4) Ib. p. 24 sqq. p. 158.

5) Ib. p. 33 sq. Unde et illud mihi stultum admodum videtur, quod quidam astruunt, demonstrationem ex aeternis et inviolabilibus necessario concludere et cogere: cum forsan talia nulla sint, aut si quae sint, nobis omnino incognita ut talia sunt, qui tum maxime corruptibiles parvoque admodum tempore violabiles multum simus. Quare contra vera scientia, si quae esset, libera esset et a libera mente: quae si ex se non percipiat rem ipsam, nullis coacta demonstrationibus percipiet. cf. p. 53 sq. — 6) Ib. p. 35.



also lauten: Wissenschaft ist die vollkommene Erkenntniss einer Sache (scientia est rei perfecta cognitio) [1]). Fragt man weiter, was Erkenntniss sei, so kann man allerdings antworten: sie sei ein Ergreifen, Durchschauen, Einsehen der Sache [2]); aber man kommt mit solchem unaufhörlichen Erklären nicht weiter, sondern macht vielmehr Alles noch dunkler [3]). Bleiben wir also bei der erwähnten Begriffsbestimmung der Wissenschaft stehen und fragen wir, ob eine solche Wissenschaft überhaupt möglich sei, so müssen wir diese Frage entschieden verneinen. Es ergibt sich uns dieses in gleicher Weise aus der Untersuchung jedes der drei Momente unserer Definition: „res," „cognitio" und „perfecta" [4]).

§. 86.

Was vorerst die *Dinge* betrifft, so lässt sich wenigstens nicht nachweisen, dass dieselben nicht unendlich an Zahl seien. Wie wäre es aber möglich für uns, Unendliches zu erkennen [5]). Aber wenn wir auch zugeben, dass die Dinge endlich an Zahl seien, so ist damit für unsere Erkenntniss Nichts gewonnen. Denn die Welt bildet ein harmonisches, einheitliches Ganzes, worin jeder Theil nur durch das Zusammenwirken aller übrigen entsteht, und durch die Verbindung mit allen übrigen sein Bestehen hat. Jedes Ding kann also nur im Zusammenhang mit allen übrigen vollkommen erkannt werden; wir erkennen kein Ding vollkommen, wenn wir nicht auch alle übrigen erkennen; es gibt nur Eine Wissenschaft. Aber wer ist im Stande, Alles zu erkennen, wer vermag alle Wissenschaften kennen zu lernen [6])! — Allerdings, sagt man, ist eine solche Erkenntniss aller Individuen nicht möglich; aber das ist auch nicht nothwendig, es genügt, die allgemeinen Arten und Gattungen zu erkennen, weil die Wissenschaft sich nur im Allgemeinen bewegt. — Aber, erwiedert Sanchez, was ist denn doch dieses Allgemeine, was sind die Gattungen und Arten? Nichts sind sie, als Erdichtungen, Bilder der Phantasie. Es gibt in Wirklichkeit nur Individuen. Diese also wären es, welche wir vollkommen erkennen müssten, wenn eine Wissenschaft möglich sein sollte. Aber wer wird im Stande sein, zu diesem Ziele zu gelangen [7])! — Ein weiterer Grund unserer Unwissenheit ist die trennende Schranke, welche Raum und Zeit zwischen uns und so manchen Dingen errichten. Was wissen wir von dem, was im Innern der Erde, was im Him-

1) Ib. p. 51 sq. Cf. p. 35. Scientia nil aliud est, quam interna visio.

2) Ib. p. 52. Comprehensio, perspectio, intellectio. — 3) Ib. p. 51 sq.

4) Ib. p. 56 sq. In scientia igitur, si definitionem admittas meam, tria sunt: res scienda, cognitio et perfectum: quorum quodlibet singillatim nobis expendendum erit, ut inde colligamus, nihil sciri.

5) Ib. p. 57 sqq. — 6) Ib. p. 60 sqq. — 7) Ib. p. 68 sqq.

melsraume ist und vorgeht, was wissen wir von dem, was lange vor uns geschehen oder gewesen ist! Welche Streitigkeiten sind nicht entstanden unter den Philosophen über die Frage, ob die Welt ewig sei oder einen Anfang genommen habe! Keiner weiss es; die Offenbarung allein hat uns darüber aufklären können [1]). — Noch mehr. Die einen Dinge sind in jeder Beziehung veränderlich; sie befinden sich in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens; während andere wiederum von ununterbrochener Dauer sind. Wie wir uns nun von diesen keine Rechenschaft ablegen können, weil unser Leben nicht beständig dauert, so auch nicht von jenen, weil sie niemals ganz dieselben bleiben, sondern bald sind, bald wieder nicht sind [2]). — Gewisse Erkenntnissgegenstände sind ferner zu gross, als dass unsere Erkenntniss sie erreichen könnte, wie solches von Gott als dem unendlichen Wesen gilt. Sollten wir Gott vollkommen zu erkennen im Stande sein, dann müsste ein Verhältniss stattfinden zwischen unserm Erkennen und dem Erkannten. Aber wie sollte ein solches Verhältniss stattfinden können zwischen unserm endlichen, beschränkten Erkennen und der unendlichen Grösse Gottes! Gott hat kein Mass, keine Grenze; wir können ihn also auch nicht mit unserm Geiste umfassen [3]). — Dagegen sind andere Gegenstände wiederum zu klein und zu geringfügig, als dass wir eine vollkommene Erkenntniss derselben gewinnen könnten. Das gilt z. B. von den Accidentien. Sie sind „fast nichts,“ wie wollen wir also ihre Natur vollkommen entwickeln [4]). — Also schon von Seite der Erkenntnissgegenstände aus betrachtet erscheint uns eine vollkommene Erkenntniss, ein eigentliches Wissen, als unmöglich.

Dasselbe gilt aber auch, wenn wir das *Erkennen* selbst in's Auge fassen. Das Erkennen ist nicht das blosse Aufnehmen der Sache. Das blosse Aufnehmen des Gegenstandes nach seiner Erscheinung kommt auch dem Thiere zu. Erkennen aber heisst das Wesen des Gegenstandes vollkommen erfassen und durchdringen [5]). Ist uns das möglich?

---

1) Ib. p. 80 sqq. — 2) Ib. p. 86 sqq. — 3) Ib. p. 84 sq. — 4) Ib. p. 85 sq.

5) Ib. p. 105 sq. Quid cognitio? Rei apprehensio. Quid apprehensio? Apprehende tu ex te. Nec enim ego in mentem omnia tibi possum ingerere. Si adhuc quaeris, dicam intellectionem, perspectionem, intuitionem. Si adhuc de his quaeris, tacebo. Non possum, non scio. Distingue tamen apprehensionem a receptione. Recipit enim canis hominis speciem, lapidis, quanti; non tamen cognoscit. Imo recipit oculus, nec cognoscit. Recipit anima saepe, et non cognoscit, ut cum falsa admittit, cum tardo ingenio obscura offerentur. Distingue etiam cognitionem proprie dictam, quam nunc descripsimus, quam tamen non cognoscimus, ab alia improprie dicta, qua quis cognoscere dicitur ea, quae alias vidit et memoria tenet propriis signis ornata... Divide denique omnem cognitionem in duas. Alia est perfecta, qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur. Et haec est scientia, quam nunc hominibus conciliare vellemus, ipsa tamen non vult. Alia est imperfecta, qua res quomodolibet et qualitercunque apprehenditur. Haec nobis familiaris.

Nein. Ein dreifaches Erkennen müssen wir unterscheiden: das Eine ist durch die Sinne vermittelt, das andere ist einzig Sache des Verstandes, das dritte endlich ist theils durch die Sinne bedingt, theils ist es Sache des Verstandes. Auf die erste Weise erkennen wir die sinnenfälligen Wesen ausser uns, in der zweiten Weise erkennen wir uns selbst und was in uns vorgeht; die dritte Weise der Erkenntniss endlich ist die discursive Erkenntniss, welche auf die Erfahrung sich stützt, aber durch den Verstand gewonnen wird [1]. Aber auf keinem dieser drei Wege ist eine vollkommene, befriedigende Erkenntniss möglich. Sollten wir durch die Sinne eine Sache vollkommen erkennen, dann müssten wir durch dieselben die Kenntniss ihres eigentlichen Wesens gewinnen. Allein das findet durchaus nicht statt; wir erkennen durch die Sinne blos die Accidentien einer Sache, gar Nichts von ihrem Wesen [2]. Dazu kommt noch, dass die Sinne, obgleich sie im Allgemeinen Vertrauen verdienen, doch in hohem Grade der Täuschung unterworfen sind und den Geist mit in den Irrthum hineinziehen. Weitläufig verbreitet sich Sanchez über diese Sinnentäuschungen. Und auch wo keine Täuschung stattfindet, gelangen durch den Sinn doch nur die Bilder der Gegenstände, nicht diese selbst zu uns; die Bilder, nicht die Sachen selbst liegen unserm Urtheil zu Grunde. Wo ist da ein vollkommenes Erkennen der Sachen [3]? — Aber auch die Selbsterkenntniss liefert uns, wenn wir sie näher betrachten, keine bessere Ausbeute. Das ist allerdings wahr: die Gewissheit über dasjenige, was wir in uns selbst erkennen, ist grösser, als die Gewissheit über äussere Dinge. Ich bin gewisser, sagt Sanchez, dass ich Begierde habe und Willen, dass ich jetzt dieses denke, und jenes fliehe und verabscheue, als dass ich den Tempel oder Sokrates sehe [4]. Handelt es sich aber darum, diese Erscheinungen zu verstehen, zu erforschen, was sie sind: so ist die Selbstkenntniss noch weit unvollkommener, als die Erkenntniss des Aeussern. Dort sind wir noch rathloser, als hier. Denn die Objecte der sinnlichen Erfahrung haben doch etwas Fassbares, Bestimmtes, Umgrenztes; die innern Erscheinungen dagegen entbehren solche bestimmte, feste Umgrenzungen; sie bieten uns nichts dar, was wir zu halten und zu fassen vermöchten, und so geht unsere Vorstellung von ihnen in's Unbestimmte [5]. — Handelt es sich aber endlich gar um jene Erkenntniss, welche der Verstand auf der Grundlage der Erfahrung durch Abstraction und

1) Ib. p. 106 sq. Tria sunt, quae a mente diversimode cognoscuntur. Alia omnino externa sunt, absque omni mentis actione. Alia omnino interna, quorum quaedam sine mentis opera sunt, alia non omnino sine hac. Alia partim externa, partim interna. Deinde illa se per sensus prodant, ista nullo modo per hoc, sed immediate per se; haec denique partim per hoc, partim per se.

2) Ib. p. 111 sq. cf. p. 100. — 3) Ib. p. 113 sqq. — 4) Ib. p. 110. — 5) Ib. l. c.

Schlussfolgerung gewinnen soll: so ist hier, wie schon oben erwiesen worden, Alles nichts als Verworrenheit, Perplexität und Ungewissheit. Gerade diese Erkenntniss, welche man gewöhnlich für die vornehmste hält, ist die unvollkommenste und verworrenste, die ungewisseste und unsicherste. Hier entfernen wir uns am meisten von der eigentlichen Idee des Wissens, indem wir den Gegenstand nicht, wie er ist, zu durchdringen suchen, sondern nur an demselben gewissermassen herumtasten [1]). Ja selbst das Experiment, auf welches man sich noch am meisten verlassen zu können glauben sollte, ist trügerisch und erfordert viele Vorsichtsmassregeln. Und gelingt es auch, so bezieht es sich doch nur auf das Aeussere des Dinges, die innere Natur des Dinges erreicht es gleichfalls nur durch Mutmassung. Auch davon ist also kein sicheres Wissen zu gewärtigen, so wenig, als von der eigentlichen Demonstration [2]).

Betrachten wir endlich das dritte Moment in der Definition des Wissens, das Moment der *Vollkommenheit* der Erkenntniss, so müssen wir uns auch hier eingestehen, dass diese Vollkommenheit allenthalben in unserer Erkenntniss fehlt. Um eine vollkommene Erkenntniss zu gewinnen, ist auch ein vollkommenes Subject des Erkennens vorausgesetzt. Aber nur Gott ist vollkommen; der Mensch ist schon als creatürliches Wesen ein unvollkommenes, und schon von diesem Standpunkte aus müssen wir ihm also eine vollkommene Erkenntniss absprechen [3]). Ausser der Creatürlichkeit verhindert aber bei dem Menschen auch die Unvollkommenheit seiner körperlichen Organisation die Verwirklichung des Ideals einer vollkommenen Erkenntniss. Keine Function wird ja von der Seele allein verrichtet; vielmehr ist bei allen der Mensch der Totalität seines Wesens nach thätig; Seele und Leib kommen bei allen als zusammenwirkende Factoren in's Spiel [4]). Zur vollkommenen Erkenntniss wäre also nicht blos eine vollkommene Seele, sondern auch ein vollkommener Leib erforderlich. Aber wo wäre ein solcher ganz vollkommener Körper je unter den Menschen anzutreffen [5])! Und wie viele Hindernisse häufen sich von Aussen an, um eine vollkommene Erkenntniss unmöglich zu machen. Die Reichen kümmern sich gewöhnlich wenig um die Wissenschaft, oder streben sie doch blos aus Ehrgeiz an. Die Armen dagegen haben mit beständigen Nahrungssorgen zu kämpfen und können sich nicht mit der nöthigen Ausschliesslichkeit und Ruhe der Pflege der Erkenntniss widmen [6]).

1) Ib. p. 111. — 2) Ib. p. 165 sqq. — 3) Ib. p. 103.

4) Ib. p. 139 sq. Quid? dices: a corpore non pendet intellectio, nec ab eo ullo modo juvatur, sed solummodo ab anima perficitur. Hoc falsum est, ut alibi probavimus. Homo utrumque agit, utrobique corpore et anima utens, et quodcunque aliud cum utroque simul exequens, nihilque non utroque favente, conferente, agente.

5) Ib. p. 130 sqq. — 6) Ib. p. 142 sqq.



Dazu kommt die falsche Lehrmethode in den Schulen, welche darauf ausgeht, den Zögling an Auctoritäten zu binden, ihn mit einem Ballast von überflüssigen und falschen Lehrmeinungen anzustopfen, so dass der Schüler späterhin lange Mühe hat, sich davon loszumachen und eine bessere Methode des Erlernens einzuschlagen. Die schönste Zeit des Erlernens geht damit verloren, und die wenige Zeit, welche später dem Manne zur Pflege der Erkenntniss noch übrig bleibt, reicht nicht mehr aus, um eine vollkommene Erkenntniss zu gewinnen [1]).

Aus allen diesen Instanzen zieht also Sanchez den Schluss, dass es der Mensch zu keiner wahren und eigentlichen Wissenschaft bringen könne. „Nil scitur." Um aber sich nicht in Widerspruch mit sich selbst zu bringen, vergisst er nicht zu bemerken, dass er mit seinen Erörterungen keine Beweisführung für seinen Satz intendire, die ja überhaupt nicht zulässig sei. Er habe den Anhängern einer strengen Wissenschaft nur die Schwierigkeiten entgegen halten wollen, welche ihrer Wissenschaftstheorie seiner Ansicht nach entgegenstünden. Vermöchten sie dieselben zu lösen, so wolle er ihnen gerne zugeben, dass eine eigentliche Wissenschaft möglich sei; bisher habe ihm aber Keiner noch diese Schwierigkeiten genügend gelöst. Und darum müsse er vorläufig auf seinem Satze beharren: Nihil scitur [2]). Unzweifelhafte Wahrheit bietet nur der christliche Glaube. Indem wir glauben an die Lehren der Offenbarung, welche gestützt sind durch göttliche Auctorität, gelangen wir zur gewissen Wahrheit; der Glaube rettet uns aus der Unruhe des Zweifels; hier ist ein fester und gewisser Punkt, — sonst nirgends. Die Vernunft führt uns in manchen Punkten zu Resultaten, welche dem Glauben entgegengesetzt sind: diese Resultate sind trügerisch; wir müssen unsere schwache, trügerische Vernunft gefangen nehmen unter den Gehorsam des Glaubens. Dieser allein ist es, welcher uns der Wahrheit versichert; ein anderes Mittel gibt es nicht [3]).

Es ist in der That ein sehr trauriges Bemühen, dem menschlichen Geiste haarklein zeigen zu wollen, dass er Nichts wisse, ja dass er nicht einmal das wisse, dass er nichts wisse. Allerdings deutet Sanchez an, dass doch nicht alle Hoffnung aufzugeben sei, zu einem Wissen zu gelangen, wenn man nur die bisherige Schulmethode und Schulweisheit fallen lasse und zu den Dingen selbst eile [4]). Allein abgesehen davon, dass er mit der versprochenen neuen Methode im Rückstand geblieben ist, lässt sich mit Recht fragen: wie kann ein Wissen noch für möglich gehalten werden, wenn vorher nach allen Richtungen hin die Möglichkeit desselben in Abrede gestellt worden ist? Denn beachten wir es wohl: nicht blos die bisherige Schulwissenschaft

1) Ib. p. 144 sqq. — 2) Ib. p. 101 sq. — 3) Ib. p. 83 sqq. Vgl. *Gerkrath,* a. a. O. S. 45 f. — 4) Quod nihil scitur, p. 33. 160. 168. et al. pass.



bekämpft Sanchez, sondern das Wissen überhaupt und im Allgemeinen greift er an und sucht dessen Unmöglichkeit nachzuweisen. Das letzte Resultat seiner ganzen Erörterung ist dieses: Man kann es überhaupt zu keiner Wissenschaft bringen. Und doch soll andererseits wiederum durch eine neue Methode ein Wissen ermöglicht werden. Das ist ein Widerspruch, der uns als unlösbar erscheinen muss. Sanchez hat seine ganze Kraft eingesetzt, um nicht blos die Scholastik, sondern die Wissenschaft überhaupt zu destruiren. Ob das ein „Verdienst" sei, ist gewiss mehr als zweifelhaft.

Auf die Lehren, welche Sanchez in seinen anderweitigen Schriften vorträgt, wollen wir nicht weiter eingehen. Sie bieten uns im Ganzen nichts Neues. Nur das sei noch bemerkt, „dass er in seiner Naturlehre als Bestandtheile der Welt ein Warmes und ein Feuchtes annimmt. Beide sind auch in uns; eine eingeborne Wärme und Feuchtigkeit sind Grundbestandtheile unsers Leibes; jene gibt die Form, diese die Materie desselben ab. Um unser leibliches Leben, über welches die Seele die Herrschaft führt, zu nähren, sollen beide in einer bestimmten Porportion erhalten werden [1])."

VII. Die cabbalistische Theosophie.

1. Die pythagoräisch-cabbalistische Theosophie.

a) Johannes Reuchlin.

§. 87.

Wir erinnern uns, dass bereits durch Pico von Mirandola die jüdische Cabbalah in den Gesichtskreis der christlichen Philosophie hereingeführt worden ist. Pico hatte in der Cabbalah grosse Geheimnisse zu entdecken geglaubt, und die Aufnahme der cabbalistischen Ideen in die Philosophie war ihm als das geeignetste Mittel zu einer Regeneration der letztern erschienen. Damit hatte Pico einen Schritt gethan, welcher für die Geschichte unsers Zeitraums in mehr als Einer Beziehung von den weittragendsten Folgen war. Wie ein Blitz zündete dieser Gedanke in den Köpfen seiner Zeitgenossen, und wie denn überhaupt alles Neue und Fremdartige, besonders wenn es den Nimbus des Geheimnissvollen um sich zu verbreiten weiss, eine starke Anziehungskraft auf die Geister ausübt: so gewann auch die cabbalistische Theorie bald eine Menge von Anhängern und verbreitete sich überall hin, ganz besonders aber nach Deutschland. Hier war es vorzugsweise, wo die cabbalistischen Ideen in den Geistern sich festsetzten, und indem sie üppig fortwucherten, in verschiedener Gestalt an das

1) De long. et brev. vit. c. 11 sqq.

Tageslicht hervortraten. In der Cabbalah ganz besonders glaubte man in Deutschland das Mittel gefunden zu haben, um die Scholastik zu verdrängen. Der Hang nach geheimen Kenntnissen, welcher damals stark verbreitet war, trug zur Verbreitung und Pflege der Cabbalah nicht wenig bei. Denn dieser Hang schien in der Cabbalah befriedigt zu werden, weil dieselbe in die eigentlichen Geheimnisse Gottes und der Natur einzuführen und dadurch dem Menschen die Fähigkeit zu geben versprach, mittelst jener Geheimnisse wunderbare Wirkungen hervorzubringen. Daher Magie, Astrologie und alle Arten geheimer Künste sich an die Cabbalistik anhängten. Besonders musste von diesem Standpunkte aus für die Aerzte die cabbalistische Weisheit verlockend sein, weil ihnen die Heilkunde durch die genannten geheimen Künste einen mächtigen Vorschub zu erhalten schien. Dazu kam, dass man mittelst der cabbalistischen Ideen eine viel höhere und wahrere Theologie begründen zu können hoffte, als sie bisher war betrieben worden. Die Abneigung gegen die Scholastik erhielt so durch die Cabbalah einen positiven Hinterhalt; diejenigen, welche der Scholastik feindlich gegenüber standen, konnten derselben ein anderes System gegenüberstellen, sich hinter den Wällen desselben verschanzen, und dann von da aus ihre Geschosse gegen den Feind richten. Ebenso hoffte die Mystik in der Cabbalistik ihre rechte Stellung zu finden und die scheinbar beengenden Grenzen zu beseitigen, in welche sie bisher durch das kirchliche Dogma war eingewiesen worden. So vereinigte sich Alles, um den cabbalistischen Ideen, besonders in Deutschland, den Boden zu ebnen. Um das Ansehen der Cabbalah noch mehr zu heben, wurde dieselbe von den Philosophen als die ursprüngliche und älteste Philosophie gepriesen, aus welcher alle grossen Philosophen des Alterthums, besonders Pythagoras und nach ihm Plato ihre Weisheit geschöpft hätten. Die Uebereinstimmung der ältesten griechisch-philosophischen Ideen mit den Lehren der Cabbalah nachzuweisen, war für sie eine Lieblingsaufgabe. Nur Aristoteles war selbstverständlich davon ausgeschlossen; denn mit der strengen Logik des Aristoteles, mit den scharf ausgeprägten Begriffen und Lehrsätzen seiner Philosophie konnte diese schwärmerisch-cabbalistische Richtung sich nicht befreunden. Aristoteles wurde mitsammt der Scholastik, welche auf ihm beruhte, mit dem Anathem belegt. Die Pythagoräer, Platoniker und Neuplatoniker wurden die Helden des Tages. Der Synkretismus der alten alexandrinischen Schule schien wieder aufzuleben, nur dass es nun die Cabbalah war, auf welche die philosophischen Ideen der Alten als auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgeführt wurden.

Als der erste hervorragende Träger dieser Richtung in Deutschland begegnet uns Johannes Reuchlin. Dem Geiste seiner Zeit entsprechend, hatte er mit der Scholastik längst gebrochen. Er hatte die Ideen des Nicolaus von Cusa in sich aufgenommen und aus

denselben jene Abneigung gegen die bisherige Schulphilosophie und Schultheologie geschöpft, wie sie in seinen Schriften hervortritt. Er spricht, wie Cusa, von dem Zusammenfallen aller Gegensätze in Gott, von der Complication aller Dinge in dem göttlichen Wesen [1]), von der Unmöglichkeit, auf dem Wege der Vernunft die Gegensätze zu vereinigen [2]); er gebraucht, wie Cusa, den Ausdruck Possest und wendet ihn zur Bestimmung des göttlichen Wesens im Gegensatz zu den geschöpflichen Dingen an [3]); ja er beruft sich ausdrücklich auf Cusa, da wo er von dem Zusammenfallen der Gegensätze in Gott und von der Unmöglichkeit spricht, diess durch unsere Vernunft zu fassen [4]). So war jene geistige Richtung, in welche er später, nachdem er mit der Cabbalah bekannt geworden, eintrat, in ihm bereits angebahnt, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn er später der cabbalistischen Philosophie sich rückhaltslos in die Arme warf und in derselben den Stein der Weisen gefunden zu haben glaubte. Ihm war es zwar zunächst nur darum zu thun, die pythagoräische Philosophie wieder herzustellen und zu Ansehen zu bringen; aber weil er in der Cabbalah die Quelle dieser Philosophie und den Schlüssel zum Verständniss derselben zu finden glaubte, so stellte er die Cabbalah in die erste Linie, betrachtete sie als die Quelle aller wahren Erkenntniss und beschäftigte sich dann erst auf zweiter Linie damit, die pythagoräische Philosophie aus der erstern zu erklären [5]). Eben wegen dieses Syncretismus müssen wir sein System als pythagoräisch-cabbalistische Theosophie bezeichnen.

Johannes Reuchlin oder Capnion, wie er seinen Namen gräcisirte, ward im Jahre 1455 zu Pforzheim geboren und zeichnete sich schon frühe durch Talent, Fleiss und Geschicklichkeit auf der Schule von Schlettstädt aus. Er studirte dann zu Paris römische und griechische Literatur, so wie auch (aristotelische) Philosophie und erlernte zugleich von Johann Wessel aus Gröningen die hebräische Sprache, in welcher ihm späterhin der kaiserliche Leibarzt Jacob Lehiel Loang, ein gelehrter Jude, zu Linz weitern Unterricht gab. Von Paris ging er nach Basel, wo er nun selbst griechische und römische Literatur lehrte und philologische Schriften verfasste. Später begab er sich nach Orleans und Poitiers, um die Rechte zu studiren, lehrte aber auch hier zu gleicher Zeit das Griechische und Lateinische. Nach Deutschland zurückgekehrt erhielt er zu Tübingen das Doctorat beider Rechte und widmete sich von nun an den Geschäften eines praktischen Rechtsgelehrten. Bei allen diesen Geschäften entsagte er jedoch keineswegs den Wissenschaften, sondern blieb ihnen treu und

1) *Joh. Reuchlin,* De arte cabbalistica (ed. Hagenau 1517) l. 1. fol. 21, a.
2) Ib. fol. 21, b. — 3) Ib. l. 2. f. 29, a. — 4) Ib. l. 1. fol. 21, b.
5) Cf. Ib. l. 1. prooem. l. 2. fol. 22, b. fol. 27, b. l. 3. fol. 51, b sq.

beförderte sie bei seinen Zeitgenossen auf alle Weise. Im Jahre 1498 kam er nach Rom, wohin ihn der Kurfürst von der Pfalz in einer wichtigen Angelegenheit sendete. Hier erregte er durch seine sprachlichen Kenntnisse grosses Aufsehen. In Florenz kam er dann in nähere Bekanntschaft mit Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola, und wurde von denselben in das Studium der orientalischen Philosophie, insbesonders der Cabbalah eingeführt. Damit war seine philosophische Richtung entschieden. Die zu Florenz gewonnenen Anschauungen verpflanzte er dann nach Deutschland herüber. Er schrieb zwei philosophische Werke: das eine „De arte cabbalistica," in welcher er einen Juden die cabbalistischen Ideen entwickeln lässt und dann die pythagoräische Lehre auf die Cabbalah zurückführt; das andere: „De verbo mirifico," welches sich mit der Auffindung des Namens beschäftigt, durch welchen wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden können. Beide Schriften sollten eigentlich Vorläufer von grössern Werken über denselben Gegenstand sein, an deren Ausarbeitung aber Reuchlin durch andere Geschäfte verhindert wurde. In der letzten Zeit seines Lebens lehrte er noch zu Ingolstadt und Tübingen und starb im Jahre 1522. Melanchthon war sein Verwandter und Schüler.

Die Cabbalah beruht nach Reuchlin's Darstellung auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung; sie ist nicht etwas von den Menschen selbst Gefundenes, sondern etwas vom Himmel Gekommenes, durch göttliche Offenbarung und Inspiration Empfangenes. Darauf beruht die Erhabenheit und der hohe Werth dieser Lehre [1]). Es muss sich daher vor Allem die Frage ergeben, was wir denn unter dieser Cabbalah zu verstehen haben.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unterscheiden zwischen dem Inhalte der cabbalistischen Lehre, zwischen der cabbalistischen Kunst und endlich zwischen der cabbalistischen Erkenntniss, in so ferne diese von ihrer subjectiven Seite aus betrachtet wird.

Was nun vorerst den Inhalt der cabbalistischen Lehre betrifft, so belehrt uns dieselbe über alle jene Wahrheiten, welche auf die höchsten Interessen unsers Lebens Bezug haben, über Gott, über die höhere und niedere Welt, über das Verhältniss derselben zu einander, u. s. w. Der Mittelpunkt der gesammten cabbalistischen Lehre aber, in welchem alle Unterweisungen derselben ihr letztes Ziel finden, ist die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes aus dem durch die Sünde des ersten Menschen beursachten Ruine durch den Messias. Das

1) Ib. l. 3. fol. 63, b sq. — l. 1. fol. 6, b. Est enim Cabbala divinae revelationis ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptio, quam qui coelesti sortiuntur afflatu, recto nomine Cabbalici dicuntur, eorum vero discipulos cognomento Cabbalaeos appellabimus, et qui alioquin eos imitari conantur, Cabbalistae nominandi sunt.

war ja die erste Offenbarung, welche an den Menschen nach dem Sündenfalle erging, dass er nämlich einst durch den Messias wieder erlöset und in das himmlische Paradies, dessen er verlustig gegangen, wieder zurückgeführt werden sollte [1]). Der Mensch hatte sich vergangen dadurch, dass er in Lust nach seinem Weibe entbrannte; in Folge dessen war die böse Begierlichkeit in den Schooss des Menschengeschlechtes eingedrungen und pflanzte sich in demselben als Erbsünde fort [2]). Das Menschengeschlecht konnte sich selbst nicht mehr helfen; es wäre verloren, wenn nicht von Gott wieder das Heil käme [3]). Und dieses Heil ward dem Menschen von Gott angekündigt kurz nach seinem Falle. Gott spricht zu den Engeln: „Ecce Adam sicut unus ex nobis." Dieser Adam ist nicht der irdische Adam, welcher der Sünde verfallen war, sondern der himmlische Adam, der Messias. Auf diesen weist Gott in jenem Ausspruche hin als auf denjenigen, welcher einst dem Menschengeschlechte das Heil bringen sollte [4]). Die Verkündigung des Messias war somit die erste Cabbalah, und sie pflanzte sich fort, getragen von den grossen Patriarchen und Propheten, durch alle folgenden Zeiten [5]). Alle anderweitigen Lehren der Cabbalah schliessen sich peripherisch an diese Centrallehre an und haben somit eine wesentliche Beziehung zum künftigen Messias [6]).

Vom Inhalt der cabbalistischen Lehre wenden wir uns zur cabbalistischen Kunst. Wie die cabbalistische Lehre aus göttlicher Offenbarung, so stammt auch die cabbalistische Kunst aus unmittelbarer göttlicher Erleuchtung. Durch diese göttliche Erleuchtung wird nämlich der Mensch in den Stand gesetzt, durch symbolische Deutung der Buchstaben, der Worte und des Inhaltes der heiligen Schrift zur Erkenntniss des Inhaltes der cabbalistischen Lehre zu gelangen, also jene Erkenntniss Gottes, der übersinnlichen Welt und des Messias zu gewinnen, welche nicht durch menschliche Wissenschaft, sondern nur durch die cabbalistische Offenbarung zu erzielen ist [7]). Von diesem Standpunkte aus muss daher die Cabbalah definirt werden als eine symbolische Theologie, in welcher nicht blos die Buchstaben und Worte der heiligen Schrift Zeichen von Gegenständen sind, sondern auch wieder die Gegenstände Zeichen von andern Gegenständen [8]). Die cabbalistische Kunst ist sonach das Mittel, um zur cabbalistischen Geheimlehre zu gelangen. Diese Kunst erhielt zuerst Moses durch unmittel-

---

1) Ib. l. 1. fol. 7, a. — 2) Ib. l. 1. f. 7, a sqq. — 3) Ib. f. 8, a.
4) Ib. f. 8, b. — 5) Ib. f. 9, a sqq. — 6) Ib. f. 12, b.

7) Ib. fol. 15, b. Cabbalistae illam legis expositionem sequuntur, quae per quaedam symbola mentis elevationem ad superos et ad rem divinam quam maxime propellit.

8) Ib. l. 3. f. 51, b sq. Cabbala nil aliud est, nisi, (ut Pythagorice loquar) symbolica theologia, in qua non modo literae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum.

bare göttliche Inspiration; er theilte sie aber nicht dem Volke mit, welches zur Erfassung dieser hohen Dinge nicht fähig war, sondern nur dem Josua und den siebenzig Aeltesten. Von diesen hat sie sich durch mündliche Tradition fortgepflanzt [1]); der eine hat sie von dem andern empfangen; daher: „Cabbalah," d. i. „ab auditu receptio [2])."

Betrachten wir endlich die cabbalistische Erkenntniss von ihrer subjectiven Seite, so muss derjenige, welcher der cabbalistischen Kunst sich bemächtigen und dadurch in die cabbalistische Geheimlehre eindringen will, gleichfalls unter der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung und Inspiration stehen. Ohne göttliche Offenbarung und Inspiration gibt es auch subjectiv keine cabbalistische Erkenntniss; denn die Cabbalah beruht in aller und jeder Beziehung auf göttlicher Offenbarung und Erleuchlung; durch menschliche Mittel ist jene vollkommene Erkenntniss, welche die Cabbalah bietet, nicht zu erreichen [3]). Um aber der göttlichen Erleuchtung sich zu erschliessen, muss der Cabbalist vor Allem seine Seele reinigen von der Sünde, und sein Leben nach der Norm der Tugend und Sittlichkeit einrichten. Denn Sünde und Laster behindern die cabbalistische Erkenntniss mehr als alles Andere [4]). Dann aber muss der Cabbalist sich auch von dem Geräusche der Welt und von den weltlichen Beschäftigungen zurückziehen und der Contemplation allein sich hingeben; denn auch die weltlichen Beschäftigungen verhindern das höhere Leben des Geistes [5]). Erfüllt er diese Bedingungen, dann kann er hoffen, dass die höhere göttliche Erleuchtung ihm zu Theil werde. Immer aber ist die Cabbalah als göttliche Erleuchtung ein Geschenk Gottes, welches nur Wenigen gegeben wird [6]).

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, wie und in welcher Weise der Cabbalist und der Talmudist sich von einander unterscheiden. Zwischen beiden ist der analoge Unterschied, wie zwischen contemplativem und activem Leben [7]). Der Cabbalist sucht in der Contemplation die Grenzen dieser sinnlichen Welt zu überschreiten und in der höhern geistigen Welt allein sich zu bewegen. Der Talmudist dagegen beschränkt sich auf diese sinnliche Welt und sucht Gott nur in so weit zu erkennen, als er die Ursache dieser sinnlichen Welt ist und durch seine Engel dieselbe regiert [8]). Wenn das „Gesetz" die Vollkommenheit der Seele *und* des Leibes erzweckt, so beschäftigt sich der Cabbalist mit demselben vorwiegend nach seinem erstgenannten, der Talmudist dagegen nach dem letztgenannten Zwecke [9]). Der Cabbalist erkennt den Messias als denjenigen, welcher die Menschen von der Erbsünde erlösen und in den Himmel führen soll, und setzt in

---

1) Ib. l. 3. fol. 68, b sq. — 2) Ib. l. 1. f. 6, a. — 3) Ib. l. 1. f. 7, a. cf. f. 5, a. — 4) Ib. l. 1. f. 4, a. — 5) Ib. f. 5, b. — 6) Ib. f. 6, a.

7) Ib. f. 15, a sq. — 8) Ib. f. 15, a. — 9) Ib. f. 15, b.

dieser Richtung all sein Vertrauen auf denselben; der Talmudist dagegen erwartet in dem Messias nur einen irdischen König, welcher das israelitische Volk zur Weltherrschaft führen soll [1]). Ueberall steht somit der Cabbalist höher, als der Talmudist; die wahre und rechte Erkenntniss fällt ausschliesslich dem erstern zu.

Nachdem wir nun diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgeschickt haben, können wir in das Innere der Reuchlin'schen Cabbalistik selbst eintreten. Wir beschäftigen uns nicht mit den vielfach verschlungenen Regeln der cabbalistischen Schriftauslegung; uns liegt vorzugsweise daran, die Resultate dieser Auslegung kennen zu lernen und so einen Einblick zu gewähren in den Inhalt dessen, was uns Reuchlin als die höchste Weisheit, welche der Mensch erreichen kann, darstellt. Vor Allem muss uns in dieser Richtung die Erkenntnisslehre Reuchlin's beschäftigen; denn darauf sind wir schon durch die Art und Weise, wie Reuchlin den Begriff der Cabbalah nach ihrer subjectiven Seite hin bestimmt, hingewiesen.

§. 88.

Dass der Mensch zu einer Wissenschaft, d. h. zu einer wahren Erkenntniss des objectiv Gegebenen gelangen *könne*, kann nicht bestritten werden; denn es wohnt ihm das unabweisbare Verlangen nach Erkenntniss der Wahrheit ein, und dieses natürliche Verlangen kann nicht eitel sein [2]). Es kommt also nur darauf an, auf welche Weise der Mensch zu einer solchen wissenschaftlichen Erkenntniss gelange.

Der Mensch ist zwischen eine doppelte Welt gestellt, zwischen die sinnliche und übersinnliche, und wie er durch seinen Leib der sinnlichen, durch seine Seele der übersinnlichen Welt angehört, so ist auch seine Erkenntniss beiden zugewendet, der sinnlichen und der übersinnlichen Welt [3]). Und es ist der Verstand (intellectus), welcher die Erkenntniss beider, der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, in sich aufzunehmen geeigenschaftet und bestimmt ist. Der Verstand ist somit der Mittelpunkt des menschlichen Erkenntnissvermögens; in ihm läuft die Erkenntniss des Sinnlichen und Uebersinnlichen zusammen. Allein auf ganz verschiedene Weise und auf ganz verschiedenen Wegen gelangt der Verstand zur Erkenntniss beider Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen. Nach der einen und nach der andern Seite hin sind es ganz verschiedene Organe, und dem entsprechend auch ganz verschiedene Thätigkeiten, durch welche er die Erkenntniss der bezüglichen Gegenstände sich aneignet.

---

1) Ib. f. 17, a sq.

2) De verbo mirifico (ed. Tubing. 1514, ad finem operis de arte cabbalistica ed. Hagenau 1517.) l. 1. fol. 11, a. Cf. De arte cabb. l. 1. f. 3, a.

3) De arte cabb. l. 1. f. 3, a. De verb. mir. l. 1. f. 12, a.

Fragen wir zuerst nach den Mitteln, durch welche der Verstand zur Erkenntniss der *sinnlichen* Welt gelangt: so ist es der Sinn (sensus), die Einbildungskraft, die Urtheilskraft und die Vernunft (ratio), durch welche der Verstand dem Sinnlichen zugewendet ist und die Erkenntniss desselben sich verschafft. Der Sinn scheidet sich aus in den äussern und in den innern Sinn; auf den innern Sinn folgt die Phantasie; auf dem Uebergange von der Phantasie zur Vernunft steht die Urtheilskraft, welche sich wieder ausscheidet in die niedere und höhere Urtheilskraft (judicium brutum et judicium humanum), und endlich folgt die Vernunft [1]). Die Art und Weise aber, auf welche der Verstand durch diese untergeordneten Kräfte zur Erkenntniss des Sinnlichen gelangt, ist folgende: Vor Allem ist zu einer solchen Erkenntniss erforderlich das sinnliche Object. Dieses sendet nach allen Seiten hin ein feines unkörperliches Bild von sich selbst aus. Dieses Bild gelangt, falls ein durchsichtiger Zwischenraum zwischen dem Gegenstande und dem äussern Sinne sich findet, durch jenen Zwischenraum hindurch zum äussern Sinne und wird von demselben aufgenommen. Von da gelangt es in den innern Sinn und wird in demselben hinterlegt, auch wenn der Gegenstand dem äussern Sinne präsent zu sein aufhört. Die Phantasie ruft dann das Bild (idolum) des Gegenstandes bei Gelegenheit auf's Neue hervor ohne Gegenwart des Gegenstandes, und die Urtheilskraft beurtheilt hierauf denselben nach seiner sinnlichen Beschaffenheit. Endlich tritt dann die Vernunft heran und untersucht den Gegenstand nach seinen Eigenschaften, Merkmalen und Beziehungen. Ihr gehört das discursive Denken an, und durch dieses discursive Denken sucht sie den Begriff des Gegenstandes zu gewinnen, seinen Zusammenhang mit und seinen Unterschied von andern Dingen zu erforschen und so dem Verstande die Erkenntniss des Gegenstandes, wie er ist, zu verschaffen [2]).

Auf diesem Wege also gelangt der Verstand zur wissenschaftlichen Erkenntniss der sinnlichen Dinge. Es ist das discursive Denken der Vernunft, durch welches jene Wissenschaft bedingt ist, und dieses discursive Denken hat wiederum seine Voraussetzung und Grundlage in der sinnlichen Erfahrung. Doch ist die Wissenschaft, welche auf diesem Wege gewonnen wird, nicht eine solche, welche den Begriff der Wissenscheft im vollen Sinne dieses Wortes verwirklicht; das discursive Denken führt vielmehr blos zur richtigen *Meinung*, weil die Gründe, aus welchen dieses Denken seine Schlüsse macht, eine grössere Tragweite nicht besitzen. Mit der richtigen Meinung muss sich der Verstand in diesem Gebiete begnügen [3]).

1) De arte cabb. l. 1. f. 3, a. — 2) De verb. mirif. l. 1. fol. 10, b.

3) Ib. f. 11, a. Omnium rerum sub coeli domicilio commorantium non est humanitus, quam vere scientiam vocamus, sed opinio potius.

Fragen wir nun aber zweitens, auf welche Weise der Verstand der Erkenntniss der übersinnlichen Welt theilhaftig wird, so bedarf der Verstand auch hiefür eines Mittels, eines Organes, wodurch das Uebersinnliche ihm zur Erkenntniss vermittelt wird. Wie die Vernunft gewissermassen das Auge ist, durch welche er die sinnliche Welt sieht, so muss ihm auch für die übersinnliche Welt ein Auge gegeben sein, welches ihm den Bereich der letztern aufschliesst, und durch welches er in das Innere derselben hineinblickt. Dieses Auge nun ist der *Geist* (mens)[1]. Durch den Geist erkennt der Verstand das Göttliche, wie durch die Vernunft das Sinnliche. Durch den Geist steht der Verstand mit der übersinnlichen Welt in lebendigem Zusammenhange, wie durch die Vernunft mit der sinnlichen Welt. Der Geist ist daher etwas weit Höheres und Vorzüglicheres, als der Verstand; er ist als Organ der Erkenntniss des Göttlichen selbst etwas Göttliches. Er kommt von Aussenher in den Menschen, er ist ein göttlicher Keim in der Seele und wird deshalb mit Recht der Gott im Menschen genannt[2]. Der Geist ist so zu sagen der Canal, durch welchen die übersinnliche Welt dem Verstande zur Erkenntniss zufliesst, und wie der Verstand, will er das Sinnliche erkennen, der Vernunft, so muss er sich, will er das Uebersinnliche erkennen, dem Geiste zuwenden und das aus demselben kommende Licht in sich aufnehmen[3].

Aber der Geist kann wiederum die Erkenntniss des Uebersinnlichen dem Verstande nur unter der Bedingung zuführen, dass er selbst die Erleuchtung des göttlichen Lichtes unmittelbar in sich aufnimmt[4]. Der Geist ist das Auge der Seele für die übersinnliche Welt; aber wie das äussere Auge nur durch das Licht der Sonne die Sonne selbst und alle von ihr beleuchteten Gegenstände schauen kann, so kann auch jenes Auge der Seele das Göttliche nur schauen durch das göttliche Licht, welches unmittelbar in dasselbe einstrahlt[4]. Und so beruht alle Erkenntniss der übersinnlichen Welt auf unmittelbarer Erleuchtung und Offenbarung Gottes, und ist ihrem Wesen nach eine unmittelbare Anschauung des sich im Geiste offenbarenden Göttlichen[5]. Der Verstand muss durch den Geist erleuchtet werden, soll er zur Erkenntniss des Göttlichen gelangen, der Geist dagegen muss selbst wieder von Gott erleuchtet werden, soll es ihm möglich sein, dem Verstande die Erkenntniss des Göttlichen zu vermitteln[6].

---

1) Ib. l. 3. f. 43, b. — 2) De arte cabb. l. 1. f. 3, a sq. Sola mens de foris advenit, unde nominatur Deus, juxta oraculum: „Ego dixi: Dii estis."

3) De verb. mir. l. 1. f. 11, b. Veritas inferiorum rationis, superiorum mentis objectum est. De arte cabb. l. 2. f. 25, a. Cognitio supernaturalium creditorum a mente pendet, non a ratione.

4) De arte cabb. l. 3. fol. 52, (2), a. — 5) De verb. mir. l. 1. f. 11, b.

6) Ib. l. 1. f. 13, a. Cf. De arte cabb. l. 1. f. 3, a.

Diese unmittelbare Anschauung des Göttlichen im Geiste nun, wie dieselbe bedingt ist durch unmittelbare Selbstoffenbarung des Göttlichen an den Geist, ist dasjenige, was wir *Glaube* nennen. Der Glaube ist somit die unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen und der übersinnlichen Welt im Geiste [1]). Eben weil diese unmittelbare Erkenntniss durch die göttliche Offenbarung an den Geist bedingt ist, muss sie als Glaube bezeichnet werden [2]). Die Glaubenserkenntniss steht hienach viel höher, als die blosse Vernunfterkenntniss, weil sowohl der Gegenstand der erstern ein weit höherer ist, als der der letztern, als auch weil die Weise der Erkenntniss dort eine viel vorzüglichere ist, als hier, indem die Erkenntniss dort als eine unmittelbare, hier nur als eine mittelbare erscheint. Die Glaubenserkenntniss ist ferner weit sicherer und gewisser als die Vernunfterkenntniss, eben weil sie nicht auf unsichern Schlüssen, sondern auf göttlicher Offenbarung und unmittelbarer Anschauung beruht [3]). Sie allein gewährt eine wahre und eigentliche Wissenschaft, welche wir im Gebiete der Vernunft nicht antreffen. Während nämlich die Vernunftthätigkeit eigentlich blos zu einer richtigen Meinung führen kann, führt dagegen die Glaubenserkenntniss zur wahren Weisheit, welche als solche fester und sicherer ist, als alle menschliche Wissenschaft, und daher auch den absoluten Vorrang vor dieser einnimmt [4]).

Verhält sich nun das also, dann ergeben sich hieraus wichtige Consequenzen. Vor Allem ist daraus ersichtlich, dass der Mensch ohne den Glauben zu keiner Erkenntniss des Göttlichen und der übersinnlichen Welt überhaupt gelangen kann. Dieses Gebiet der Erkenntniss ist ihm ohne den Glauben schlechterdings verschlossen. Der Geist allein ist es, welcher dem Verstande das Uebersinnliche zur Erkenntniss aufschliesst: und die dem Geiste eigenthümliche Erkenntnissweise ist eben der Glaube [5]). Die Vernunft mit ihrem discursiven Denken, mit ihren Schlussfolgerungen ist blos auf die sinnliche Welt beschränkt, weiter als auf diese erstreckt sich ihre Erkenntnisskraft nicht. Diese sinnliche Welt kann sie durchforschen; die Gründe und Ursachen der Erscheinungen kann sie auffinden; eine Erkenntniss der übersinnlichen Welt als solcher ist ihr versagt [6]).

---

1) De verb. mir. l. 1. f. 11, b. Fides est, per quam intellectus agens, positus in culmine ac fastigio humani animi, purus, lucidus, perspicuus, radiantes in mentibus divinis atque supercoelestibus, et refulgentes omnium rerum tam mortalium quam immortalium status, tanquam in quodam aeternitatis speculo intuetur.

2) De arte cabb. l. 2. f. 25, b sq. — 3) De verb. mir. l. 1. f. 11, b.

4) Ib. f. 11, b. f. 12, a. De arte cabb. l. 1. f. 7, a.

5) De arte cabb. l. 2. f. 25, a. Divina esse opinor supra syllogismum, nec ratione humana intelligi posse, quae non ducant originem a sensu, sed ex mera dependent fide, tantum ab amorem revelantis recepta et ad hominum beatitudinem credita. — 6) Ib. l. 3. f. 52 (1), b sq.

Aber eben weil die Gebiete des Glaubens und der Vernunft in solcher Weise absolut geschieden sind, kann es keineswegs gestattet sein, die Vernunft mit ihren Syllogismen in das Gebiet der Glaubenswahrheiten eintreten und in demselben schalten und walten zu lassen. Es ist das der grösste Missgriff, welchen die Theologie in der Scholastik gemacht hat, dass sie den Syllogismus in sich aufnahm und mit demselben zum Behufe der Entwicklung und Begründung der Glaubenswahrheiten operirte [1]). Die Theologie beruht auf göttlicher Offenbarung; darum ist sie dem Syllogismus nicht unterworfen, welcher nur das Mittel zu menschlicher Erfindung ist [2]). Die Erkenntniss des Göttlichen und Uebernatürlichen ist durch den Geist bedingt, nicht durch die Vernunft [3]). Das Gebahren der syllogistischen Theologen gleicht dem babylonischen Thurmbau. Sie wollen den Jupiter mit Schiffsseilen binden [4]). Ja, der ärgste Feind der göttlichen Erkenntniss, welche einzig im Glauben besteht, ist der Syllogismus [5]). Durch dieses geschwätzige Syllogisiren geht alle Pietät in Glaubenssachen verloren, und indem der Syllogisirende nur darauf ausgeht, seinen Gegner zu besiegen, wird dadurch gegenseitiger Hass aufgeregt und die höhere Contemplation aus dem ganzen Erdkreise vertrieben [6]). Möge der Syllogismus in *seinem* Gebiete, in dem, was der sinnlichen Erfahrung anheim fällt, in der Natur und in den menschlichen Erfindungen sich geltend machen und seine Triumphe feiern; in das Göttliche mische er sich nicht ein; das hängt allein von der göttlichen Offenbarung ab und steht über der Vernunft und über aller syllogistischen Kunst. Hier gilt blos der Glaube [7]). Wie die Cabbalisten ehedem ihre Lehren nicht begründeten, sondern einfach sagten: „Dixerunt sapientes;" wie nach ihrem Vorgange Pythagoras seine Schüler einfach mit dem „αὐτος ἐφα" an seine Lehre band und damit alles syllogistische Grübeln ausschloss: so gilt auch im Christenthum für das Göttliche und Uebersinnliche einfach das Wort des Apostels: „πιστευσον." Glauben und Schweigen ist es, was uns in dieser Richtung obliegt; weiter Nichts [8]). Es ist ganz verkehrt, wenn man annimmt, dasjenige, was aus einer Glaubenswahrheit durch einen richtigen Syllogismus unmittelbar folgt, gehöre deshalb auch schon zum Glauben. Nichts weniger als dieses. Der Syllogismus hat hier überhaupt nichts zu schaffen [9]). Diess um so mehr, als die Vernunft mit ihren logischen Gesetzen sogar in Widerstreit mit dem Göttlichen steht. Die Vernunft muss nämlich, um syllogisiren zu können, die Gegensätze auseinander halten und ist nimmermehr im Stande, sie mit-

1) De verb. mir. l. 1. f. 27, a. — 2) De arte cabb. l. 1. f. 5, a.

3) Ib. f. 25, a. — 4) Ib. f. 24, b. — 5) Ib. l. c. Acerrimum divinae cognitionis mera et nuda fide constantis hostem et insidiatorem arbitror logicum esse syllogismum. — 6) Ib. l. c. — 7) Ib. f. 25, b sq. — 8) Ib. f. 27, a sq.

9) Ib. f. 26, b.

einander zu vereinigen. Dagegen fallen in Gott alle Gegensätze in Eins zusammen. So muss also die Vernunft dasjenige als unmöglich festhalten, was der Glaube im Geiste als nothwendig erkennt. Wie sollte also eine Vermischung ihrer beiderseitigen Rechtsgebiete zulässig sein [1])!

Wir sehen, diese ganze Erkenntnisslehre ist enge mit dem Begriff der Cabbalah, welchen Reuchlin aufstellt, verwachsen. Entspringt die Cabbalah aus göttlicher Erleuchtung, dann muss dieser Erleuchtung in der Seele auch ein Organ entsprechen, welches die Erleuchtung aufnimmt, und dieses Organ muss, dem göttlichen Charakter jener Erleuchtung entsprechend, gleichfalls etwas Göttliches sein. Es ist der Geist (mens). Was aber die Erkenntnissweise dieses Geistes betrifft, so kann dieselbe, eben weil seine Erkenntniss einzig darauf beschränkt ist, die Offenbarung Gottes aufzunehmen, nur als Glaube gefasst werden. Der Grundsatz, dass aus der Cabbalah allein die rechte und wahre Erkenntniss Gottes und der übersinnlichen Welt geschöpft werden kann, bringt es dann mit sich, dass dieser Glaube als das einzige Medium der Gotteserkenntniss gepriesen und die Vernunft von dieser Gotteserkenntniss ausgeschlossen wird. Ueber das Zusammenstimmen dieser Erkenntnisslehre mit dem vorausgesetzten Begriff der Cabbalah kann somit kein Zweifel sein. Allein was soll man von derselben sagen, wenn man von den cabbalistischen Voraussetzungen absieht? Wir wollen nicht davon sprechen, dass hier der Begriff des Glaubens in einer ganz eigenthümlichen Weise bestimmt wird; wir wollen auch davon absehen, dass alle Erkenntniss des Göttlichen und Uebersinnlichen dem Glauben allein vindicirt wird, was offenbar falsch ist; aber wir fragen, kann hier dieser Glaube noch als etwas rein Uebernatürliches im christlichen Sinne gefasst werden? Gewiss nicht. Der Geist, welcher das Organ, der Sitz des Glaubens ist, gehört zum Ganzen der menschlichen Natur; denn der Mensch wäre nicht vollkommener Mensch ohne den Geist, weil er seinem Begriffe als Mittelwesen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt nicht entspräche. Gehört aber der Geist zum Ganzen der menschlichen Natur, so ist auch seine Erkenntnissweise, der Glaube, etwas Natürliches. Um seine Uebernatürlichkeit ist es geschehen. Mit der Uebernatürlichkeit des Glaubens verschwindet aber auch alles anderweitige Uebernatürliche im Menschen, weil ja all dieses auf dem Glauben beruht und in demselben seine Wurzel hat. Der Mensch ist einzig und

1) Ib. f. 26, b. Fidele illud (divinitus revelatum), at istud (humanitus inventum) scibile. Mens illius sedes est, istius ratio; illud defluit a lumine superno, istud ex sensu ducit originem. In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilia. In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. Cf. l. 1. f. 21, b.



allein auf seine Natur gestellt. Nun kommt aber, wie wir gehört haben, der Geist von Aussen in den Menschen; er ist also etwas der menschlichen Seele von Gott eingeflösstes, ein ihr eingesenktes göttliches Princip. Der Mensch kann somit seiner möglicherweise auch verlustig gehen, und das wird eben dann geschehen, wenn er den Glauben verliert, weil der Glaube ohne den Geist und der Geist ohne den Glauben nicht denkbar ist. Geschieht nun dieses wirklich, so ist die Folge davon die Verstümmelung der menschlichen Natur selbst. Der Mensch hat dann alle Fähigkeit zur Erkenntniss des Göttlichen verloren; er ist einzig auf seine Vernunft gestellt, welche über den Bereich des Sinnlichen nicht hinauskommt. Mit der Erkenntniss des Göttlichen wird dann aber auch alle Möglichkeit eines sittlichen Gehorsams gegen Gott verschwinden; der Mensch wird auch in diesem Gebiete der blossen Sinnlichkeit anheim gefallen sein. — Nehmen wir Act von diesen Folgerungen; sie sind nicht willkürlich, sie werden uns auf unserm Gang durch die Geschichte bald genug wirklich begegnen.

§. 89.

Von der Erkenntnisslehre gehen wir zur theologischen und kosmologischen Lehre Reuchlins fort. In der Bestimmung des Gottesbegriffes lehnt sich Reuchlin zunächst an Nicolaus von Cusa an und kleidet dann die aus des letztern System geschöpften Lehrbestimmungen in die cabbalistischen Formeln ein. Gott überragt in seinem Ansichsein alles Seiende und Nichtseiende, weil er der Grund alles Seienden und Nichtseienden ist. Er überragt sogar die Einheit, er ist nicht die Einheit selbst, sondern er ist über der Einheit; weil er auch der Einheit Grund ist [1]). Gott steht über allen Gegensätzen; alle Gegensätze sind in ihm Eins und dasselbe; er ist ebenso der Nichtseiende, wie er der Seiende ist [2]). Er übersteigt daher auch alle Fassungskraft unserer Vernunft: er ist unbegreiflich und unaussprechbar [3]). Wer Gott in seinem Ansichsein denken will, der muss alle von den geschöpflichen Dingen hergenommenen Begriffe aus sich entfernen; er muss alle Analogien fallen lassen und in reinem, durch keine fremdartigen Beimischungen getrübten Schauen sich dem göttlichen Lichte zuwenden.

1) Ib. l. 3. f. 65, b. Deus est supra omnem unitatem, et omnis unitatis sempiterna origo est. Et forte non dicitur unum, sicut non dicitur ens, quum est supra omne ens, a quo emanat, quidquid est.

2) Ib. l. 1. f. 21, a. l. 2. f. 65, b.

3) Ib. l. 1. f. 21, b. Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit, ut quidam Germanorum philosophissimus archiflamen dialis (Nicolaus de Cusa) annos paullo ante quinquaginta et duos posteritati acceptum reliquit. l. 3. f. 67, a.

Dann verliert er sich allerdings in ein unendliches Meer des Nichts [1]); aber gerade dieses Nichts, in welchem er kein Mass und keine Grenze findet, ist das wahre göttliche Sein; es erscheint dem Denken nur deshalb als ein Nichts, weil dasselbe nun einmal ganz an das Sinnliche gekettet ist, und daher über dasjenige, was nicht erscheint, was nicht in die Sinne fällt, gerade so urtheilt, als ob es Nichts wäre [2]). Darum haben denn auch die Cabbalisten das göttliche Wesen in seinem Ansichsein mit Recht als das Ainsoph, d. i. als das Nicht-etwas bezeichnet [3]). Von diesem Ainsoph muss in aller Gotteserkenntniss ausgegangen werden. Es ist die in sich selbst verschlossene, keinem Denken zugängliche Gottheit, der Abgrund des göttlichen Wesens, in welchem alles, was unserer Vernunft entgegengesetzt erscheint, in absoluter Einheit complicirt ist, die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit; es ist die reine Gottheit, wie sie gedacht wird, ohne alle Attribute, ohne alle ursächliche Beziehung zu geschöpflichen Dingen, ruhend in sich selbst gleichsam in schweigender Musse. Das ist das Höchste, was wir von Gott zu denken vermögen [4]).

An das Ainsoph schliessen sich dann die zehn Sephiroth der Cabbalah an. Sie sind die Attribute der Gottheit. Durch diese Attribute tritt das in sich verschlossene und in seinem Ansichsein unergründliche Ainsoph gewissermassen aus sich heraus und macht sich offenbar, lässt sich erkennen. Sie sind wie Lichtgewänder, in welche die Gottheit sich kleidet, um ihren Glanz überallhin ausstrahlen zu lassen. Den Glanz des Urlichtes selbst könnten wir nicht ertragen; darum hat dasselbe sich mit Lichtgewändern umhüllt, um durch dieses in gewissem Grade herabgestimmte Licht der Erkenntniss der Geschöpfe zugänglich zu werden. Die zehn Sephirot sind die Krone, die Weisheit, der Verstand, die Gnade, die Gerechtigkeit, die Schönheit, der Triumph, die Glorie, der Grund und das Reich. Sie erschöpfen nicht das unergründliche Wesen der Gottheit; denn über ihnen bleibt immer das Ainsoph als der unendliche Abgrund Gottes stehen; aber

1) Ib. l. 3. f. 65, b. Cum exactis omnibus creatis ascendero supra omne ens, non invenio aliud, quam infinitum pelagus nihilitudinis.

2) Ib. l. 3. f. 62, b. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. l. 1. f. 21, a. (Deus) nominatur Ensoph, i. e. infinitudo, quae est summa quaedam res secundum se incomprehensibilis et ineffabilis, in remotissimo suae divinitatis retrocessu et in fontani luminis inaccessibili abysso se retrahens et contegens, ut sic nihil intelligatur ex ea procedere, quasi absolutissima deitas per otium omnimoda sui in se ipsa clausione immanens, nuda sine veste ac absque ullo circumstantiarum amictu, nec sui profusa, nec splendoris sui dilatata bonitate indiscriminatim ens et non ens, et omnia, quae rationi nostrae videntur inter se contraria et contradictoria, ut segregata et libera unitas simplicissime implicans.

sie sind die Attribute, die Namen, welche Gott sich selbst beilegt, um sich erkennen und benennen zu lassen [1]).

Zugleich sind die Sephiroth auch die schaffenden Kräfte der Gottheit. Durch dieselben bringt Gott die Welt hervor. Mit zehn Gewanden, sagen die Cabbalisten, war Gott angethan, als er die Welt schuf, und von dem Lichte seines zehnten Gewandes nahm er, um daraus die Welt zu schaffen, zunächst die höhere Welt der reinen Intelligenzen, und dann durch diese die niedere, sinnliche Welt [2]). So ist Gott zur Schöpfung herausgetreten und hat im Universum seine zehn Sephiroth zur Offenbarung gebracht. — Steigen wir daher gleichfalls von Gott zur geschöpflichen Welt herab, und sehen wir, was uns die Reuchlin'sche Cabbalah darüber lehrt.

Wir müssen, sagt Reuchlin, mit den Cabbalisten drei Welten unterscheiden: die niedere, sinnliche, die höhere, intelligible, und endlich die höchste, göttliche Welt [3]). Die sinnliche Welt besteht wiederum aus drei Theilen, aus dem Himmel und den himmlischen Dingen, aus den Elementen und den aus den Elementen gebildeten Dingen. und endlich aus dem Menschen [4]). Die ganze sinnliche Welt steht unter der Leitung des Metatron [5]). Dieser ist nichts anderes, als jener thätige Verstand (intellectus agens), welcher alle Formen in die sinnlichen Dinge eingiesst und so allen Wesen der sinnlichen Welt Leben und Bewegung verleiht [6]). — Die zweite, die höhere oder intelligible Welt umfasst in sich vor Allem die sämmtlichen Ideen der Dinge [7]). Die Ideen der Dinge haben zwar ihren Grund in dem göttlichen Verstande, aber sie haben von Gott auch ein gewisses aussergöttliches Sein erhalten, und nach diesem ihrem Sein ausser dem göttlichen Verstande gehören sie der intelligibeln Welt an. So haben wir ein doppeltes Vorbild der Dinge zu unterscheiden; das absolute Vorbild im göttlichen Verstande und dann jenes abstracte Vorbild, jene abstracte Idee der Dinge, welche der göttliche Verstand gewissermassen ausser sich projicirt hat, damit sie das unmittelbare exemplar der irdischen Dinge sei, und in diesen wie das Siegel im Wachse sich darstelle [8]). Ausser diesen idealen Wesenheiten gehören aber zur intelligibeln Welt auch alle getrennten Intelligenzen, die ganze Schaar

1) Ib. l. 3. f. 61, b sq. f. 63, a. — 2) Ib. l. 3. f. 53, a. f. 76, b.

3) Ib. l. 1. f. 20, a. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. f. 20, b. — 6) Ib. l. 3. f. 71, a.

7) Ib. l. 1. f. 20, b. cf. l. 3. f. 53, b.

8) Ib. l. 2. f. 40, a sq. Ejus (olympi) conditio est, receptare formas immateriales separatas per se existentes, tam universales, quam individuas. Continet enim omnes ideatas ideas generum et specierum ceu exempla ipsa contractioribus exemplariis imitanda, quorum exemplar signatorium consistit in mente divina. Sic enim nominari volumus quod est in mundo Deitatis exemplar absolutum. In mundo intelligibili exemplum abstractum, et in mundo sensibili non exemplum, sed exemplarium illud contractum, quomodo sigillum, figura, et cera sigillata. Cf. f. 28, b. l. 3. f. 76, b.

der Engel, deren Ordnungen von den Cabbalisten auf zwei und siebenzig angegeben werden [1]). Sie sind gleichfalls nicht ohne Beziehung auf die niedere Welt; vielmehr tragen sie Sorge für das Irdische; Gott bedient sich ihrer, um auf das Irdische einzuwirken [2]). An der Spitze der intelligibeln Welt, welche die ganze sinnliche Welt umgibt und durchdringt, steht endlich die Seele des Messias. Wie der Metatron die sinnliche Welt regiert und beherrscht, so regiert und leitet die Seele des Messias die intelligible Welt. Sie ist die idea ideata alles Lebens; alles Leben strömt in höchster Instanz von derselben aus, und deshalb wird sie auch von den Cabbalisten „terra viventium" genannt [3]). — Die allerhöchste, göttliche Welt endlich ist Gott selbst, wie er mit den zehn Sephiroth umkleidet ist und das ganze Universum der Idee nach in seinem Schosse trägt [4]).

Müssen aber auch diese drei Welten unterschieden werden, so stehen dieselben doch, wie aus dem Bisherigen schon ersichtlich ist, nicht getrennt von einander da. Vor Allem ist nämlich stets die niedere Welt das Abbild der nächst höhern Welt. Was in der einen vorbildlich sich findet, das findet sich in der andern stets abbildlich wieder [5]). Für's zweite steht die niedere Welt stets unter dem leitenden Einflusse der höhern Welt; die höhere Welt wirkt auf die niedere ein und zieht sie so in gewissem Grade zu sich heran. Und endlich bildet das leitende Princip der niedern Welt immer zugleich auch den Uebergang zur höhern Welt, so dass durch dasselbe die Welten in lebendiger Communication mit einander stehen. Durch den Metatron communicirt die sinnliche Welt mit der intelligibeln, und durch die Seele des Messias communicirt hinwiederum die intelligible Welt mit der göttlichen [6]). Denn die Seele des Messias ist eine Wesenheit, welche zwischen der göttlichen und englischen Natur in der Mitte steht und so zu sagen aus beiden gemischt ist. Daher ist durchaus kein Abstand zwischen ihr und der göttlichen Natur, und eben deshalb kann und muss man sagen, dass die intelligible Welt durch sie mit dem göttlichen Wesen communicirt [7]).

Im Horizonte der sinnlichen und intelligibeln Welt steht der Mensch. Seinetwegen ist die sinnliche Welt, ja das ganze Universum

1) Ib. l. 1. f. 20, b. l. 3. f. 55, b sqq. — 2) Ib. l. 3. f. 58, b. f. 59, b.

3) Ib. l. 1. f. 20, b. Mundum supremum intelligentiarum complectitur, ambit et regit ipsa Messiae anima, quae apud cabbalistas est ideata idea omnium vitarum, ad quam refertur omnis vitalitas individualis, specifica et generifica. Inde quasi ex vivario depromitur vita omnis, et nominatur a Cabbalistis terra viventium.

4) Ib. f. 20, b. Cf. l. 2. f. 28 sq. — 5) Ib. l. 1. f. 16, b. — 6) Ib. l. 1. f. 20, b.

7) Ib. l. c. Anima Messiae est quasi essentia quaedam utrinque et angelico et divino mundo continua, nec enim interstitio ullo anima Messiae et Elhai (Deus vivus) distant. Sed est Elhai fons aquarum viventium, et anima Messiae rivus vitae. l. 2. f. 30, b.

geschaffen [1]). Wie Gott in zehn Sephiroth zur Offenbarung heraustritt, so findet sich auch im Menschen eine solche Zehnzahl, in so ferne nämlich seine Erkenntniss auf einer zehnfachen Leiter emporsteigt. Denn wie wir in der Erkenntnisslehre gesehen haben, ist alle Erkenntniss des Menschen bedingt durch das Objectum, das diaphanon, den Sensus exterior, den Sensus interior, die phantasia, das judicium inferius, das judicium superius, die ratio, den intellectus und endlich durch die mens [2]). Die Mens, der Geist, ist somit dasjenige im Menschen, was die Sephire der Krone in Gott ist [3]); der Geist, indem er sein Licht von oben bekommt, durchleuchtet und durchdringt alle untergeordneten Erkenntnisskräfte des Menschen und ist der Herrscher im ganzen Gebiete der Seele [4]). Wendet sich der Verstand dem Geiste zu, und erschliesst er sich seinem Einflusse, dann ist der Mensch gut; wendet er sich dagegen der Vernunft und dem Sinnlichen zu, dann ist der Mensch böse. Alle sittliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit beruht auf dieser Entscheidung [5]).

Aber eben weil der Mensch durch den Geist in unmittelbarer Communication mit der intelligibeln und göttlichen Welt steht, darum ist er auch im Stande, zu einer höhern Lebenseinigung mit Gott und den intelligibeln Substanzen zu gelangen. — Wir stehen bei der cabbalistischen Mystik.

Die Cabbalah, sagt Reuchlin, lässt uns nicht auf dem Boden der sinnlichen Welt dahin kriechen, sie zieht uns empor zur Gemeinschaft mit Gott und den Engeln [6]). Wer dem cabbalistischen Studium und den cabbalistischen Uebungen sich ergibt, der steigt durch die fünfzig Pforten der Intelligenz empor bis zur klaren Anschauung Gottes und der intelligibeln Welt [7]). Er sucht heim die Seele des Messias und wird Genosse der Engel [8]). Weiter allerdings, als zur Schauung der Seele des Messias, kann er hienieden auf dem gewöhnlichen Wege nicht gelangen; aber es gibt noch einen andern Weg, den Weg der Verzückung, der Ekstase, und wenn der Cabbalist diesen Weg betritt, dann kann er wohl hienieden schon über die Seele des Messias sich erheben und zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens gelangen [9]). Je mehr aber der Cabbalist auf dem Wege der Schauung in die Tiefen der höhern Welt sich versenkt, desto mehr bekommt er in Folge der Freund-

---

1) Ib. l. 3. f. 71, b. — 2) Ib. l. 1. f. 3, b. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. l. 1. f. 3, a sq. De verb. mir. l. 1. f. 12, a. — 5) De arte cabb. l. 2. f. 43, b. f. 33, a.

6) Ib. l. 1. f. 20, a. — 7) Ib. l. 3. f. 52, a sqq. — 8) Ib. l. 1. f. 21, b. f. 19, b sq.

9) Ib. l. 1. f. 20, a. Cabbala nos humi degere non sinit, sed mentem nostram extollit ad altissimae comprehensionis metam, quae tamen nequeat animam Messiae rationabiliter transcendere, nisi quodam incomprehensibili intuitu, quasi via momentanei raptus, quo putamus haud impossibile Cabbalistis nobis in spiritu prope tertium mundum corripi, ubi est Messias omnibus inferioribus influens

schaft mit den Himmlischen Gewalt über die Natur, und vermag dann vermöge dieser Macht wunderbare Wirkungen hervorzubringen, welche das Volk anstaunt. Der Cabbalist ist zugleich auch Wunderthäter. Es ist besonders der Name Jesus, wodurch er Wunderbares zu leisten vermag [1]). Die nothwendige Bedingung dazu ist ein starker, unerschütterlicher Glaube [2]). Nicht als ob der Cabbalist allein für sich diese Wunder thäte; aber Gott wirkt sie durch ihn in Kraft jenes wunderthätigen Namens [3]).

So ist das mystische Leben angebahnt und in Gang gesetzt; seine Vollendung wird es aber erst im Jenseits erreichen. Die Cabbalah soll den Menschen zur höchsten Glückseligkeit im jenseitigen Leben führen, und diese höchste Glückseligkeit besteht in der unmittelbaren Schauung des höchsten Gutes [4]). In dieser Schauung wird der Mensch vergottet. Da geht der äussere in den innern Sinn, der innere Sinn in die Einbildungskraft, die Einbildungskraft in die Urtheilskraft, diese in die Vernunft, die Vernunft in den Verstand, der Verstand in den Geist und dieser in Gott über. Der Geist versinkt in das Meer des göttlichen Lichtes, und dieses verschmilzt ihn gewissermassen ganz in sich. Diese Transformation des Geistes in Gott ist die Deification [5]). Sie ist das letzte und höchste Ziel der Cabbalah.

Es lässt sich nicht läugnen, Reuchlin war mit den cabbalistischen Ideen wohl vertraut, und er sucht sie in ihrem ganzen Umfange zur Geltung zu bringen. Die Elemente des cusanischen Systems liessen sich ja so leicht in den Rahmen der cabbalistischen Formeln bringen. Wie nahe lag es, wenn man von den cusanischen Lehrsätzen ausging, in der Cabbalah den Inbegriff der höchsten Weisheit zu erkennen! Das Ainsoph der Cabbalah, wie vollkommen stimmte dasselbe zusammen mit der cusanischen Theorie, nach welcher Gott in seinem Ansichsein über aller Position und Negation steht, und nicht durch vernünftiges Denken, sondern blos durch die docta ignorantia erreichbar ist! Und wenn die cusanische Theorie mit dem überschwenglichsten Mysticismus abschliesst, und die Deification des Menschen, wie sie als höchstes Ziel aller mystischen Erhebung vorschwebt, im straffsten Sinne nimmt, so ist ja auch die Cabbalah von vorneherein auf den Mysticismus angelegt und kann nur in diesem, sowie in der Vergottung des Menschen ihren Abschluss finden. Aber sollte es dem Reuchlin entgangen sein, dass die cabbalistische Theorie wesentlich auf der Idee der Emanation beruht? Wenn er die Sephiroth mit den Cabbalisten als zehn Lichtgewänder fasst, mit welchen sich Gott bekleidet, um sich nach Aussen zu offenbaren: sollte es ihm verborgen geblieben sein, dass damit der

1) De verb. mir. l. 3. f. 52, a sqq. — 2) Ib. l. 1. f. 17, b. De arte cabb. l. 3. f. 58, b. — 3) De verb. mir. l. 1. f. 22, b sqq. — 4) De arte cabb. l. 1. f. 2, a. f. 18, a. — 5) Ib. l. 1. f. 2, b sq. f. 19, b sq.



Begriff der Emanation klar angedeutet ist? Wir wissen es nicht. So viel steht fest, dass Reuchlin den christlichen Schöpfungsbegriff in thesi nicht fallen lassen will. Das wollen wir natürlich nicht tadeln; aber eine andere Frage ist es, ob der christliche Schöpfungsbegriff mit den cabbalistischen Lehrsätzen überhaupt noch vereinbart werden kann. Das dürfte sehr zu bezweifeln sein. Reuchlin wenigstens sieht sich zuletzt doch wieder genöthigt, die Lehre der Cabbalisten, dass Gott aus dem Saume seines äussersten Lichtgewandes die Welt, zunächst die intelligible Welt gemacht habe, aufzunehmen und so den ganzen Schöpfungsbegriff wieder in Frage zu stellen. Denn wenn wir von dieser Lehre die bildliche Hülle entfernen, so entdecken wir ja offenbar als Kern derselben nichts anders, als die Idee der Emanation. Es ist unstreitig ein gefährliches Unternehmen, die cabbalistische Lehre mit der christlichen zu vermengen und aus den Elementen der erstern eine *christliche* Theologie aufbauen zu wollen. Dieses Unternehmen kann nicht anders, als zum Nachtheil der christlichen Theologie, ja auch des christlichen Glaubens ausschlagen. Schon bei Reuchlin leuchtet dies hervor; noch mehr werden wir uns später davon überzeugen.

b) Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.

§. 90.

Dieselbe Richtung, wie bei Reuchlin, begegnet uns bei dessen Zeitgenossen Cornelius Agrippa von Nettesheim, nur mit dem Unterschiede, dass letzterer ganz besonders auf das praktische Moment der Cabbalah, auf die Magie oder geheime Kunst sein Augenmerk richtete, und dieselbe nach allen Seiten hin zu entwickeln und zu beleuchten suchte. Er ist von den Vorurtheilen seiner Zeit in Hinsicht auf die geheime Kunst vollständig befangen und glaubt in derselben das Höchste zu finden, was der menschliche Geist überhaupt anstreben und erreichen kann. In ihm erblicken wir den ächten und vollkommenen Repräsentanten jener abergläubischen, nur auf die geheimen Künste gerichteten Strömung, welche in Folge des Wiederauflebens der cabbalistischen, der pythagoräischen und neuplatonischen Philosophie das geistige Leben jener Zeit beherrschte. Er sucht uns bekannt zu machen mit allen Mitteln, wodurch der Magus wunderbare Wirkungen hervorzubringen vermöge, und will zugleich die Gründe aufweisen, auf welchen die wunderbare Wirksamkeit jener Mittel beruhe. So ist Agrippa's Lehrsystem von der höchsten Wichtigkeit für die geistige Signatur seiner Zeit und für die Kenntniss der Elemente, von welchen das geistige Leben der Menschheit damals getragen und in Bewegung gesetzt wurde. Er war selbst ohne Erfindung; aber er war durchaus befähigt, die Lehren Anderer nett und rund darzustellen: und so ist seine Lehre ein Arsenal all jener Ideen und Vorurtheile,

welche zu seiner Zeit herrschten. Hat Agrippa auch in der spätern Zeit seines Lebens seine Lehre von der Magie als eine jugendliche Verirrung bezeichnet und sie als ein eitles Unternehmen retractirt, so dürfen wir auf dieses Geständniss keinen grossen Werth legen, weil er doch auch nachmals wieder in einem vornehmen Tone von dem Werthe derselben spricht und versichert, dass man aus derselben so vielen Gewinn für die Weisheit ziehen werde, als aus keinem andern philosophischen Werke. Es war nur das Unstete und Schwankende seines Charakters, was ihn zu solchen Widersprüchen brachte; im Grunde war und blieb er stets seinen geheimen Künsten treu.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim ward im Jahre 1487 zu Cöln aus einem adeligen und reichen Geschlechte geboren. Er studirte in seiner Vaterstadt und zu Paris Rechtswissenschaft und Medicin, und gab sich zugleich den humanistischen Bestrebungen hin. Ganz besonders aber verlegte er sich auf die geheimen Wissenschaften und Künste; denn die Sucht, zu glänzen und Ruhm zu erwerben, bildete von Anfang an die Haupttriebfeder seines Handelns, und es waren besonders die geheimen Wissenschaften und Künste, durch welche er dieses sein Streben befriedigen zu können glaubte: worin er nach dem ganzen Charakter seiner Zeit nicht Unrecht hatte. Schon auf der Universität Paris stiftete er daher eine geheime Gesellschaft, welche sich mit dieser geheimen Philosophie beschäftigte. Nach mancherlei Abenteuern und Reisen in Frankreich, Italien und Spanien kam er endlich nach Dole in Bourgogne und begann hier unter grossem Beifalle Vorträge über Reuchlin's Werk „De verbo mirifico" zu halten. Er kam aber hierüber in den Ruf der Ketzerei und begab sich daher nach England, von wo aus er sich gegen diesen Vorwurf vertheidigte. In seine Heimat zurückgekehrt, besuchte er in Würzburg den Abt Trithemius, welcher einer der grössten Adepten seiner Zeit war. Dieser weihte ihn noch tiefer in die geheimen Wissenschaften und Künste ein und veranlasste ihn auch zur Abfassung seiner Schrift „De occulta philosophia," die er dann dem gedachten Abte zur Durchsicht und Prüfung übersendete. Nach mehreren Wanderungen, und nachdem er einige Jahre in dem Heere Maximilian's I. gegen die Venetianer nicht ohne Ruhm Kriegsdienste geleistet hatte, kam er nach Pavia, erklärte hier ein Werk des Hermes Trismegistus mit grossem Ruhme und schrieb mehrere Abhandlungen über mystische Theologie; darunter die Schrift: „De triplici ratione cognoscendi Deum." Er wurde endlich Syndicus der Stadt Metz und hier beschäftigte er sich ganz besonders mit der Theologie und mit der Lectüre der Bibel. Die mystische Richtung wurde in ihm mehr und mehr vorherrschend und im Geiste derselben schrieb er das Werk: „Dehortatio gentilis philosophiae." In Folge von Streitigkeiten mit den Mönchen verliess er im Jahre 1519 Metz und kehrte nach Cöln zurück. Im Jahre 1524 trat er in französische Kriegsdienste, die er aber

schon 1527 wieder verliess, nachdem er seine Schrift: „De vanitate et incertitudine scientiarum" ausgearbeitet hatte, welche grosses Aufsehen erregte. Nun nahm er die Stelle eines kaiserlichen Archivars und Historiographen in den Niederlanden bei der Regentin Margaretha an. Nach dem Tode derselben gerieth er aber wiederum in Streitigkeiten mit der Inquisition wegen seiner letztgenannten Schrift, welche er unterdessen hatte drucken lassen, und kehrte deshalb 1533 nach Cöln zurück, wo er das Werk: „De occulta philosophia" in drei Büchern vollständig herausgab [1]). Er starb im Jahre 1535. Dem äussern Bekenntnisse nach blieb er Katholik; aber für Luther hegte er grosse Sympathien. In seiner Schrift „De vanitate et incertitudine scientiarum" schlägt er gegen die Kirche und deren Institutionen denselben Ton an, wie Luther, und häuft alle Vorwürfe auf, welche damals dagegen gemacht zu werden pflegten. Er schmäht über die Ceremonien und den Pomp des katholischen Gottesdienstes [2]), über den Gebrauch der Bilder [3]), über die Päpste und Bischöfe [4]), über die Mönche [5]), gibt sich jedoch dabei immer den Anschein, als eifere er nur gegen die Missbräuche, wolle aber die Sache selbst nicht angreifen. Diese Taktik war eben damals beliebt. Besonders schlimm ist er zu sprechen auf die Scholastik und scholastische Theologie. Er wirft den Scholastikern vor, dass sie durch Vermischung der göttlichen Aussprüche mit philosophischen Vernunftgründen eine Doctrin zu Stande gebracht hätten, welche einem Centauren ähnlich sei. Er nennt sie Sophisten, Theosophisten, Verkäufer des Gotteswortes, die der heiligen Schrift Gewalt anthun und den heiligen Glauben bei den Weisen dieser Welt verächtlich und lächerlich machen. Er ereifert sich darüber, dass die scholastischen Theologen die heiligen Schriften hintansetzten und mit der Lösung selbstaufgeworfener Fragen alle Zeit und Mühe verschwendeten, dass sie, sobald man ihnen mit der heiligen Schrift entgegentrete, sogleich die Antwort in Bereitschaft hätten: „Littera occidit;" „was unter der Hülle des Buchstabens verborgen sei, das müsse man aufsuchen." Er weiss es nicht genug zu tadeln, dass sie sich in verschiedene Schulen und Secten theilten, dass sie nur auf die Worte ihrer Meister schwörten und die Andern, welche nicht ihrer Meinung sind, verachteten. Kurz, in der Scholastik ist nach Agrippa Alles verwerflich; sie erscheint ihm nicht blos als in mancher Beziehung ausgeartet, sondern sie ist principiell verwerflich [6]). So repräsentirt er auch in dieser

---

1) Ausser den bisher erwähnten Schriften Agrippa's sind noch zu nennen: „Commentaria in artem brevem Lulli," „Tabula abbreviata commentariorum in eandem," „Oratio de potestate et sapientia Dei," „Oratio in prolectionem convivii Platonis, amoris laudem continens," „Declamatio de peccato originali," „Epistolae aliquot." — 2) *Corn. Agrippa de Nettesheim,* De vanitate et incertitudine scientiarum (ed. 1564.) c. 60.

3) Ib. c. 57. — 4) Ib. c. 61. — 5) Ib. c. 62. — 6) Ib. c. 97.

Beziehung den Charakter seiner Zeit, welche das Missbräuchliche und Fehlerhafte anderwärts wohl zu entdecken und mit aller „wünschenswerthen Offenheit" an's Tageslicht zu ziehen wusste, aber untüchtig war, etwas Besseres an die Stelle des Geschmähten zu setzen. Denn die geheime Philosophie und Kunst Agrippa's konnte wohl kein Surrogat für die alte Wissenschaft sein, und die Unstetigkeit seines Charakters und Willens, sein fortwährendes Haschen nach Geld und Ehre, seine betrügerischen Wahrsagereien und abergläubischen Kunstübungen konnten gleichfalls in sittlicher Beziehung kein Gegenstück bilden zu den von ihm so sehr in Schatten gestellten Sitten der Mönche und Priester.

Suchen wir nun Agrippa's philosophische Anschauungen, besonders so weit sie sich aus seinem Hauptwerke „De occulta philosophia" ermitteln lassen, in's Klare zu stellen.

Gott ist die absolute Einheit. In der Einheit ist er zugleich dreipersönlich. In dieser seiner Einheit und Dreipersönlichkeit ist er transcendent über allen Dingen [1]). Allein obgleich er die absolute Einheit ist, so schliesst er doch in sich eine Vielheit von Namen, welche wie Strahlen sind, die von ihm ausgehen. Die heidnischen Philosophen nannten dieselben Götter, die hebräischen Weisen nannten sie Sephiroth, wir nennen sie Attribute [2]). Eine Zehnzahl solcher Attribute oder Sephiroth wird von den hebräischen Weisen angenommen. Die obersten drei Sephiren sind die Krone (Cether), welche dem Vater, die Weisheit (Hochmah), welche dem Sohne, und die Intelligenz (Binah), welche dem heiligen Geiste zugetheilt wird. An diese ersten Sephiren schliessen sich die andern in absteigender Stufenreihe an. Agrippa zählt sie in derselben Reihe auf, wie Reuchlin [3]). Durch diese Sephiren steigt Gott gleichsam als durch seine Organe herab in die geschöpflichen Dinge von den obersten bis zu den niedrigsten, und verleiht ihnen Sein, Form und Kraft [4]). Doch ist das nicht so zu verstehen, als würde Gott den geschöpflichen Dingen sein eigenes Sein mittheilen. Vielmehr hat Gott das Universum und Alles, was in demselben ist, aus Nichts geschaffen. Die Ideen seines Geistes sind zwar das Vorbild der geschaffenen Dinge; aber von seinen Ideen selbst hat Gott in der Schöpfung Nichts entäussert; die Dinge beziehen sich zwar auf jene Ideen als auf ihre ideale Form, aber letztere sind nicht das reale Substrat der erstern [5]).

Im Ganzen des Universums hat man drei besondere Welten zu unterscheiden: die Welt der Elemente, die himmlische und die intellectuelle oder intelligible Welt. Die Welt der Elemente umfasst alle jene Dinge, welche aus den vier Elementen gebildet sind; die himmlische Welt ist die Welt der Gestirne, und die intelligible Welt um-

1) De occulta philosophia (ed. Lut. Paris. 1528), l. 3. c. 9.
2) Ib. l. 3. c. 10. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. 3. c. 36.

fasst die getrennten Intelligenzen, die Engel [1]). Zwischen diesen Welten besteht eine lebendige Gegenseitigkeit. Die höhere Welt übt stets einen lebendigen Einfluss aus auf die niedriger stehende, und hinwiederum zieht auch die niedere Welt den Einfluss der höhern Welt in sich herab. So durchzieht eine allgemeine Sympathie alle Dinge [2]). — Aber nun frägt es sich, worin denn dieser Einfluss des Höhern auf das Niedere und umgekehrt seinen Grund habe.

Das ganze Universum ist belebt durch eine allgemeine Weltseele. Die Annahme einer solchen Weltseele ist unabweisbar. Das Universum als solches ist gewiss ein ungleich vornehmeres und vorzüglicheres Wesen, als die einzelnen lebenden Wesen, welche in demselben sich vorfinden, besonders wenn es sich um die lebenden Wesen der Elementarwelt handelt. Wie liesse es sich also denken, dass solche ungleich tiefer stehende Wesen mit einer Seele ausgestattet wären, das Universum als solches aber derselben entbehrte [3]). — Nicht genug. Aus dem gleichen Grunde wie das Universum müssen auch die Himmel, die Sterne, die Elemente ihre ihnen eigenthümlichen Seelen haben. In der That wie sollten die Himmel, die Sterne, die Elemente, welche andern Dingen Leben und Seele geben, selbst ohne Leben und Seele sein? Werden nicht z. B. aus der Luft, aus dem Wasser, aus der Erde eine Menge lebender Wesen täglich erzeugt? Und das Erzeugende sollte leblos und seelenlos sein? Das lässt sich nicht denken [4]).

Keine dieser Seelen kann ferner als vernunftlos betrachtet werden. Sowohl die Weltseele als auch die Seelen der besondern Weltkörper nehmen an dem göttlichen Geiste Theil, und sind somit vernünftig. Je vollkommener der Körper, desto vollkommener die Seele; die vollkommensten Körper, als welche wir unstreitig das Universum und die Weltkörper betrachten müssen, haben also auch die vollkommenste Seele. Und vollkommen ist die Seele nicht, wenn sie nicht am Geiste Theil hat, wenn sie nicht vernünftig ist. Zudem ist Alles in der Welt in die Bande einer durchgreifenden Ordnung geschlagen; alle Bewegungen im Universum gehen in vollkommener Harmonie und Regelmässigkeit vor sich: wie wäre das möglich, wenn die Weltseele und die Seelen der besondern Weltkörper und Elemente nicht vernünftig wären [5])!

1) Ib. l. 1. c. 1. — 2) Ib. l. 1. c. 1. c. 37. Ea enim est naturae colligantia et continuitas, ut omnis virtus superior per singula inferiora longa et continua serie radios suos dispertiendo usque ad ultima fluat: et inferiora per singula superiora ad suprema perveniant. Sic enim inferiora ad superiora invicem connexa sunt, ut influxus ab eorum capite prima causa, tanquam chorda quaedam tensa usque ad infima procedat: cujus si unum extremum tangatur, tota subito tremat, et tactus ejusmodi usque ad alterum extremum resonet, ac moto uno inferiori moveatur et superius, cui illud correspondet, sicut nervi in cithara bene concordata. — 3) Ib. l. 2. c. 55. 56. — 4) Ib. ll. cc. — 5) Ib. l. 2. c. 57.

Ausser der Weltseele müssen wir aber in der sichtbaren Welt auch noch einen allgemeinen Weltgeist (spiritus im Gegensatze zu anima) annehmen, durch welchen die Weltseele auf alle Theile des sichtbaren, materiellen Universums einwirkt. Denn die Seele ist das primum mobile, dasjenige, was sich aus sich selbst bewegt; der Körper ist das an sich Unbewegliche', d. h. er hat in sich selbst keine Kraft der Bewegung. Sollen also diese beiden Gegensätze in der Weise an einander kommen, dass die Seele einen bewegenden Einfluss auf den Körper ausübt, dann ist dazu ein vermittelndes Glied nothwendig, welches der Seele und dem Körper gleich verwandt ist: und das ist der Weltgeist. Er ist nicht aus den Elementen, sondern er ist gewissermassen eine Fünftwesenheit (quinta essentia) und existirt daher ausser den Elementen. Durch diesen Lebensgeist verbindet sich die Weltseele mit dem körperlichen Universum, verbinden sich alle besondern Seelen mit ihren respectiven Körpern und beleben und bewegen dieselben [1]).

§. 91.

Halten wir diese Principien fest, dann ist damit die oben gestellte Frage von selbst beantwortet. Dasjenige, was die lebendige Gegenseitigkeit der drei Welten, den Einfluss der höhern auf die niedere bedingt und vermittelt, ist eben die Weltseele und der ihre Wirksamkeit vermittelnde Weltgeist. Die Weltseele und der Weltgeist bilden gleichsam den Canal, wodurch das Höhere in das Niedere herabsteigt, und dieses hinwiederum in jenes zurückkehrt. Dadurch ist der allgemeine Lebenszusammenhang hergestellt.

Aber nun frägt es sich wiederum, welches sind denn die Folgen dieser lebendigen Gegenseitigkeit zwischen der höhern und niedern Welt?

Vor Allem hat der Einfluss des Höhern auf das Niedere die Formation des letztern zum Zweck. In dem göttlichen Verstande sind die Ideen der Dinge als eine Einheit. Von da werden sie der Weltseele mitgetheilt, in welcher aber die Ideen schon in die Vielheit und Verschiedenheit aus einander gehen. Von der Weltseele fliessen sie in die getrennten Intelligenzen und in die besondern Seelen ein und gliedern sich in denselben in noch höherm Grade in die ihnen immanente Vielheit aus. Endlich fliessen sie herab in die Natur und werden hier zu Samen der besondern Formen, welche dann in der Materie sich verwirklichen und wie in einem dunkeln Bilde sich offenbaren. Dadurch entstehen die verschiedenen Arten und Individuen [2]). Doch muss, damit die Ideen der Dinge als Formen in der Materie sich verwirklichen können, die Materie zuerst zur Aufnahme derselben

1) Ib. l. 1. c. 14. — 2) Ib. l. 1. c. 11.



disponirt werden, und diese Disposition wird bewirkt durch den Einfluss der Himmelskörper [1]). Ist diese Disposition nicht von der Art, wie sie sein soll, dann kann auch die Form nicht in der normalen Weise sich an der Materie ausgestalten; es entsteht ein Gegensatz zwischen beiden, und diese Unordnung ist die Quelle alles Uebels [2]).

Die Dinge haben aber nicht blos ihre bestimmten Formen, sondern auch ihre eigenthümlichen Kräfte, und diese Kräfte sind entweder offene oder verborgene. Erstere sind in ihren Ideen selbst angelegt und sind daher die Folge der ihnen eigenthümlichen Species [3]). Letztere dagegen sind solche, welche in gewissen Dingen sich zwar vorfinden, deren Ursache aber kein menschlicher Verstand begreifen kann, wie z. B. die Kräfte mancher Dinge, Gift abzutreiben oder Eisen an sich zu ziehen [4]). Durch den Mangel an gehöriger Disposition der Materie können die Kräfte in ihrer Wirksamkeit gestört und geschwächt werden [5]). Je weniger daher die Idee eines Dinges in die Materie versenkt ist, je mehr sich die Form eines Dinges den vollkommen getrennten Formen annähert, desto stärkere Kräfte sind ihm eigen, desto höherer Wirksamkeit ist es fähig, weil eben durch die Inhabilität oder Confusion der Materie seine Kräfte nicht paralysirt werden [6]).

Sowohl die offenen, als auch die verborgenen Kräfte kommen aber gleichfalls von oben herab in die Dinge, und der Process ihres Herabsteigens ist derselbe, wie der der Ideen. Von den offenen Kräften ist solches von selbst klar, weil sie eben mit und in den Ideen der Dinge gegeben sind. Es gilt aber solches auch von den verborgenen Kräften. Auch diese werden von der Weltseele und den getrennten Formen den Dingen durch den allgemeinen Weltgeist eingeflösst. Letzterer ist somit der nächste Vermittler jener Kräfte, und je stärker und concentrirter er in einem Dinge sich vorfindet, desto vornehmer sind dessen verborgene Kräfte [7]). Die Himmelskörper aber verhalten sich auch hier als die disponirenden Mächte [8]). Daher kommt Alles darauf an, unter welcher Constellation der Gestirne ein Wesen in's Dasein tritt. Je nach dieser Constellation, je nach diesem Horoscop erhält das Wesen einerseits einen ganz bestimmten Charakter, eine ganz bestimmte Signatur, und andererseits wird es mit bestimmten hervorragenden Kräften ausgestattet, welche nicht in seiner Species selbst angelegt sind, sondern zu derselben als ein Superadditum sich verhalten [9]).

1) Ib. l. 1. c. 13. Deus .... sigillum idearum ministris suis praestat intelligentiis, qui tanquam fideles executores res quasque sibi creditas ideali virtute consignant, coelis atque stellis, tanquam instrumenta materiam interim disponentibus ad suscipiendas formas illas.

2) Ib. l. 3. c. 39. — 3) Ib. l. 1. c. 11. — 4) Ib. l. 1. c. 10. 12. — 5) Ib. l. 1 c. 11. — 6) Ib. l. c. — 7) Ib. l. 1. c. 14. c. 15. — 8) Ib. l. 1. c. 12. c. 13.

9) Ib. l. 1. c. 12. c. 35.



Auf solche Weise also gestaltet sich der lebendige Zusammenhang zwischen den niedern und höhern Welten; auf solche Weise fliesst das Höhere in das Niedere ein und bestimmt den ganzen Charakter und die ganze Wirksamkeit des letztern. Die natürliche Folge davon ist nun aber, dass hinwiederum auch das Niedere in einer gewissen Weise auf das Höhere wirkt, in so fern es nämlich den Einfluss des Höhern auf und in sich herabzieht. Denn indem das Niedere jene Kräfte, welche ihm von oben herab zugeflossen sind, bethätigt, wirkt es eben in Kraft des Höhern und theilt so in gewissem Grade die Wirksamkeit des letztern. Das Höhere wird so dem Niedern in seiner Wirksamkeit gewissermassen dienstbar [1]).

Ferner ist aus dem bisher Gesagten ersichtlich, dass die niedere Welt sich immer als das wenn auch unvollkommenere Abbild der höhern Welt charakterisirt. Alles, was in der höhern Welt ist, ist auch in der niedern, wenn auch in unvollkommnerer Weise. Aus der intelligibeln Welt kommen ja die Ideen, welche in der sichtbaren Welt ihren Ausdruck finden; von den Gestirnen kommt ferner die bestimmte Signatur, welche jedes Wesen der Elementar-Welt in sich trägt, und wodurch es zu einer gewissen Aehnlichkeit mit dem ihm entsprechenden Gestirne erhoben wird. So kann man sagen, dass Alles in Allem ist, und dass sogar die Elemente der niedrigsten Welt in einer gewissen sublimirten und idealen Weise in den höhern Welten sind [2]).

Den Mittelpunkt der drei Welten bildet der Mensch. Seinetwegen ist Alles geschaffen [3]). Er vereinigt Alles in sich, was in den übrigen Dingen getrennt ist. Er ist der Mikrokosmus [4]). So ist er das ausgeprägteste Bild Gottes. Nichts ist in Gott, was nicht auch im Menschen repräsentirt wäre, und Nichts ist im Menschen, worin nicht etwas von der Gottheit sich abspiegelte [5]). Wie daher Gott Alles wirklich erkennt, so *kann* der Mensch Alles erkennen, weil Alles in einer gewissen Weise in ihm ist [6]).

Frägt es sich aber um die innere Oeconomie der menschlichen Natur selbst, so besteht dieselbe analog der den Menschen umgebenden äussern Welt, aus drei Bestandtheilen, aus dem Leibe, aus der Seele und aus dem zwischen beiden stehenden und beide miteinander vermittelnden Lebensgeiste. Der letztere heisst auch Spiritus naturalis, im Gegensatze zum Spiritus rationalis, welcher die Seele ist. Durch den Lebensgeist wirkt die Seele auf den Leib ein, und belebt und bewegt denselben [7]).

Die Seele selbst, nach dem Bilde des göttlichen Wortes geschaffen, ist eine individuelle gottähnliche (divina) Substanz, eine sub-

1) Ib. l. 1. c. 38. 39. — 2) Ib. l. 1. c. 8. 22. — 3) Ib. l. 1. c. 1.
4) Ib. l. 1. c. 33. c. 36. — 5) Ib. l. 3. c. 36. p. 285 sq. — 6) Ib. l. c. p. 286.
7) Ib. l. 1. c. 37. l. 3. c. 36. p. 287.

stantielle Zahl, ganz in allen Theilen des Leibes gegenwärtig [1]). Ein dreifaches ist in derselben zu unterscheiden: der Geist (mens), das Idolum oder die sensitive Seele, und die vernünftige Seele, welche in der Mitte zwischen Geist und Idol steht und beide miteinander verbindet [2]). Dazu kommt noch ein ätherischer Leib, mit welchem die Seele umhüllt ist, und welcher von Agrippa mit den Platonikern das aethereum animae vehiculum genannt wird [3]). Mit diesem feinen Leibe umhüllt steigt sie durch die schöpferische Kraft Gottes in die Leiblichkeit herab und erhält ihren Sitz im Herzen, von welchem Mittelpunkte aus sie dann in alle Theile des Leibes sich verbreitet [4]). Der Geist wird erleuchtet von Gott, lässt dann sein Licht wieder einfliessen in die Vernunft, und von dieser dringt endlich das Licht hinab in das Idol der Seele [5]).

Der Geist ist das Organ der Erkenntniss des Uebersinnlichen und Göttlichen. Unter der unmittelbaren Erleuchtung Gottes stehend erkennt er das Göttliche und Uebersinnliche in unmittelbarer Anschauung, also mit einem Mal, und nicht im allmähligen Fortgange des discursiven Denkens [6]). Diese Erkenntnissweise heisst Glaube [7]). Der Glaube gehört somit dem Geiste allein an; das discursive Denken dagegen fällt der Vernunft anheim, während die sinnliche Vorstellung und die Imagination Sache der sinnlichen Seele sind. Wie aber der Geist den Höhepunkt der Seele bezeichnet, und alle andern Momente der Seele ihm untergeordnet sind: so steht in Folge dessen auch der Glaube über aller discursiven Erkenntniss der Vernunft. Er ist edler und vorzüglicher, als alle Wissenschaft und Kunst. Durch den Glauben erhebt sich der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott und den übersinnlichen Wesen und wird theilhaftig ihrer Macht. Doch ist dieser Glaube wohl zu unterscheiden von der blossen Credulitas, dem blos menschlichen Fürwahrhalten; dieses letztere steht nicht blos tiefer als der höhere eigentlich sogenannte Glaube, sondern auch tiefer als die Wissenschaft [8]).

1) Ib. l. 3. c. 37. p. 289.

2) Ib. l. 3. c. 36. p. 287. l. 3. c. 43. p. 308. Dico autem idolum animae potentiam illam vivificatricem corporis, sensuum originem, per quam ipsa anima in hoc corpore vires explicat sentiendi, sentit corporaliter per corpus, movet corpus per locum, regit in loco, alitque in corpore corpus.

3) Ib. l. 3. c. 36. p. 287. — 4) Ib. l. 3. c. 37. — 5) Ib. l. 3. c. 43.

6) Ib. l. 3. c. 6. Mens nostra pura atque divina, religioso amore flagrans, spe decora, fide directa, posita in culmine et fastigio humani animi, veritatem attrahit, omnesque rerum tam mortalium quam immortalium status, rationes, causas et scientias, in ipsa veritate divina tanquam in quodam aeternitatis speculo intuetur, subito comprehendens. De tripl. rat. cognosc. Deum, c. 5.

7) De occult. phil. l. 3. c. 5.

8) Ib. l. 3. c. 5. Fides cum superne a primo lumine descendat, atque illi vicinior existat, longe nobilior est atque excellentior, quam scientiae et artes et

Der Geist ist weder dem Irrthume unterworfen, noch ist er der Sünde fähig. Er ist das Irrthumsfreie und Sündelose im Menschen. Er steht über dem Fatum, über der nothwendigen Verkettung der Ursachen in der sinnlichen Welt, weil er in den Bereich des Himmlischen und Göttlichen hineinragt. Dagegen ist die sinnliche Seele der Imagination und der sinnlichen Lust zugewendet und versinkt daher, sich selbst überlassen, vollständig in das Böse. Sie steht unter dem Fatum, weil sie nur in der sinnlichen Welt den Bereich ihres Lebens und ihrer Thätigkeit hat. Die vernünftige Seele endlich ist der Sitz der sittlichen Freiheit. Sie kann sich dem Geiste zuwenden und in seinem Lichte wandeln: dann ist sie sittlich gut; sie kann aber auch der Sinnlichkeit sich preisgeben, an die sinnliche Seele sich verlieren, und dann ist sie bös [1]). Wendet sich die Seele vom Geiste ab und dem Sinnlichen ausschliesslich zu, dann weicht auch das Göttliche, der Geist, immer mehr von ihr, bis sie endlich ganz des göttlichen Lichtes beraubt wird und ganz dem Naturleben anheimfällt [2]).

Der Geist ist von Natur aus unsterblich; das Idolum oder die sensitive Seele vergeht mit dem Leibe; die Vernunftseele endlich ist zwar nicht wie die sensitive in ihrem Dasein vom Leibe abhängig; aber sie ist auch nicht von Natur aus unsterblich, wie der Geist; sie kann solches jedoch werden und zwar dadurch, dass sie dem Geiste folgt und mit demselben Eins wird. Durch den Geist ist somit die Unsterblichkeit der Seele überhaupt bedingt, und falls die Einigung der Seele mit dem Geiste eine vollkommene ist, kann zuletzt sogar die sensitive Seele einigermassen Theil nehmen an der Unsterblichkeit des Geistes [3]). Hat also die Seele hienieden dem Geiste sich hingegeben und ist sie im Lichte desselben gewandelt, dann verlässt sie bei dem Tode des Körpers, angethan mit dem ihr eigenthümlichen ätherischen Lichtleibe und eingegangen in die Einheit mit dem Geiste,

---

credulitates a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine acceptam ad intellectum nostrum accedentes. Denique per fidem efficitur homo aliquid idem cum superis, eademque potestate fruitur. Hinc Proclus ait: Sicut fides, quae est credulitas, infra scientiam est, sic fides, quae est vera fides, est supersubstantialiter supra omnem scientiam et intellectum, nos Deo immediate conjungens.

1) Ib. l. 3. c. 36. p. 287. c. 43. p. 308. — 2) Ib. l. 3. c. 39. f. 292. c. 44.

3) Ib. l. 3. c. 44. Mens, quia a Deo est sive a mundo intelligibili, idcirco immortalis est et aeterna; ratio autem coelestis a coelo suae originis beneficio longaeva est; idolum vero, quia ex materiae gremio ac sublunari natura dependet, interitui atque corruptioni subjicitur. Anima itaque per mentem suam immortalis, per rationem in aethereo suo vehiculo longaeva, sed resolubilis, nisi in novi corporis circuitu restauretur: non ergo immortalis est, nisi uniatur menti immortali; ita idolum animae sive ipsa sensibilis et animalis natura, quia ex corporeae materiae gremio educta est, resoluto corpore una cum illo interit, aut in corporis sui resoluti vaporibus non diu superest umbra, nihil participans immortalitatis, nisi ipsa quoque sublimiori potentiae uniatur.

den sterblichen Körper, steigt empor zu den Himmlischen und wird theilhaftig der Anschauung Gottes, in welcher ihre Glückseligkeit besteht. Hat sie dagegen hienieden nur in der Sinnlichkeit gelebt, dann wird sie bei ihrem Austritte aus dem sterblichen Körper vom Geiste gänzlich verlassen und, angethan mit dem ätherischen Leibe, in die Hölle gestürzt. Sie geht verlustig der göttlichen Anschauung und darin besteht ihre Qual [1]). Die sündigen Habitus, welche sie im Leben incurrirt hat, nimmt sie mit sich, und da sie die jenen Habitus entsprechenden Gelüste nicht mehr befriedigen kann, wird dadurch ihre Qual noch mehr erhöht. Und weil sie endlich hienieden ganz in die Hinneigung zum Körperlichen versunken war, so bildet sie sich auch im Jenseits wieder einen gewissen elementarischen Leib an, in welchem sie dann die Qualen des Feuers und der Kälte erleidet [2]).

Weil aber der Mensch als solcher mit zu den Wesen der Elementarwelt gehört, so gelten von ihm im Besondern auch alle jene Bestimmungen, welche die gedachten Wesen im Allgemeinen betreffen. Er steht ebenso wie alle Wesen dieser Welt unter dem Einfluss der Gestirne. Von oben herab kommen ihm durch das Ministerium der Intelligenzen seine Kräfte und Tugenden; die Gestirne disponiren ihn zur Aufnahme derselben, damit sie in ihm nach ihrer vollen Tragweite wirksam werden können [3]). Und wie alle Uebel hienieden aus dem Widerstande, aus der schlechten Disposition der Materie gegenüber den himmlischen Einflüssen entspringen, so verhält es sich auch mit dem Menschen. Hat der Mensch eine gediegene sittliche Haltung, dann gereichen ihm die himmlischen Einflüsse zum Guten; hat er aber der Sünde sich hingegeben und ist in Folge dessen das Göttliche aus ihm gewichen, dann kann in Folge dieser sittlichen Indisposition das Himmlische nicht mehr zum Guten in ihm wirken, vielmehr bringen dann die Einflüsse der Gestirne in ihm das Gegentheil hervor, d. h. alle Leidenschaften und Laster werden dadurch in ihm rege gemacht; dasjenige, was ihm zum Guten hätte gereichen sollen, gereicht ihm nun zum Uebel [4]).

§. 92.

Die bisher entwickelten theoretischen Lehrsätze bilden nun für Agrippa die Voraussetzung und Grundlage der magischen *Kunst*, deren Verzweigungen und verschiedenartige Manipulationen er weitläufig entwickelt, da ja dieses gerade der Zweck seines ganzen Werkes über die „verborgene Philosophie" ist. Die ganze Magie beruht nämlich nach seiner Ansicht auf der Voraussetzung, dass es drei Welten gebe und dieselben in einem lebendigen Zusammenhange mit einander stehen, dass die höhere stets auf die niedere einfliesst, und die letztere den

1) Ib. l. 3. c. 41. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 3. c. 38. — 4) Ib. l. 3. c. 39.

Einfluss der erstern auf sich herabzieht. Denn verhält es sich so, dann kann der Geist dahin streben, die verborgenen Kräfte, welche in den Dingen sind, zu erkennen, und nachdem er sie erkannt, so zu gebrauchen, dass er mittelst derselben, sei es an sich, sei es dadurch, dass er damit die höhern Mächte und Kräfte zu seinem Dienste herabzuziehen sucht, wunderbare Wirkungen hervorbringt. Und darin besteht eben die Magie [1]). Die Magie ist somit die höchste und vollkommenste Wissenschaft, die erhabenste Philosophie, die Vollendung der edelsten Weisheit, welche die tiefste Kenntniss der geheimsten Dinge und der ganzen Natur umfasst und lehrt, wie alle Wesen einander ähnlich und unähnlich sind, wie man sie verbinden und einander nähern muss, um sie gegenseitig wirksamer zu machen, die Kräfte der höhern auf die niedrigern Dinge herabzuleiten, ja ihnen neue Kräfte zu geben [2]). Die Wissenschaft und Kunst des Magus erstreckt sich somit über die drei Welten, über die Elementarwelt, die himmlische und die intelligible Welt. Und darum hat man eine dreifache Magie zu unterscheiden: die natürliche, die himmlische und die religiöse oder ceremonielle Magie. Die erstere lehrt, auf welche Weise die irdischen Dinge gebraucht werden müssen, um mit ihnen wunderbare Wirkungen zu erzielen; die zweite beschäftigt sich mit den mathematisch-astronomischen Formeln, durch deren Anwendung der Einfluss der Gestirne zur Hervorbringung wunderbarer Dinge herabgezogen werden kann, und die dritte endlich lehrt die Kunst, die himmlischen Wesen und die Dämonen durch gewisse Mittel herbeizuziehen um durch sie wunderbare Erscheinungen zu erzielen [3]).

Daraus ist ersichtlich, dass der Magus in den drei Disciplinen, welche den genannten drei Welten entsprechen, in der Physik, Mathematik und Theologie wohl unterrichtet sein müsse [4]). Zudem gehört dazu, um die magische Kunst in irgend einem Falle zu üben, stets ein fester Glaube. Der Magus darf an dem Erfolg seiner magischen Manipulationen nicht im Geringsten zweifeln; er muss eine unerschütterliche Zuversicht auf das Gelingen seiner Unternehmung haben; sonst kann er sich kein wirkliches Gelingen derselben versprechen [5]). Eine starke Einbildungskraft muss mitwirken [6]). Was aber die religiöse Magie im Besondern betrifft, so bedarf es zu derselben grosser und mühevoller Vorbereitungen. Es gehört eine grosse Würdigkeit auf Seite des Magus dazu, um in diesem Gebiete die magische Kunst üben zu können. Er muss der sinnlichen Bewegungen und Leidenschaften sich entschlagen und ganz und gar dem Geiste sich zuwenden; denn der Geist allein kann in diesem Gebiete Wunderbares wirken, weil er selbst etwas Göttliches ist. Schon von Natur aus muss

1) Ib. l. 1. c. 1. — 2) Ib. l. 1. c. 2. — 3) Ib. l. 1. c. 1. — 4) Ib. l. 1. c. 2. 5) Ib. l. 3. c. 5. l. 1. c. 66. — 6) Ib. l. 3. c. 43. p. 307.

der religiöse Magus so geartet sein, dass das Sinnliche und Körperliche in ihm nicht vorwiegt, sondern vielmehr das höhere Geistige stärker hervortritt. Diese natürliche Disposition muss dann durch die Ascese ergänzt und noch weiter vervollkommnet werden. Nur wenn der Magus so zu sagen ganz geistig geworden ist, kann er es sich versprechen, in Kraft des religiösen Glaubens Wunderdinge zu vollbringen [1]).

Es kann natürlich weder in unserer Absicht, noch in unserer Aufgabe liegen, die verschiedenen Aeusserungen der magischen Kunst, wie sie von Agrippa aufgezählt und eingehend erörtert werden, hier aufzuführen, und noch weniger können wir uns mit der Masse der bizarrsten magischen Mittel, magischen Operationen und magischen Manipulationen beschäftigen, wie sie von Agrippa mit der grössten Weitschweifigkeit, aber auch mit dem grössten Ernste vorgeführt werden. Da lesen wir von Geomantie, Hydromantie, Areomantie, Pyromantie; da erfahren wir die wunderbaren Wirkungen von mathematisch-astronomischen Formeln und Amuletten; da lernen wir kennen den Ritus und die Mittel der Geister- und Todtenbeschwörung; da werden uns beschrieben die Geheimnisse der Chiromantie; da werden vorgeführt die verschiedenen Arten, sowie die Bedingungen und Mittel der Wahrsagung; da erfahren wir die magische Kraft der göttlichen Namen und der göttlichen Sephiroth, die magische Kraft des nomen tetragrammaton und des Namens Jesus, u. s. w. Es wäre unnütz, darauf weiter einzugehen; denn unterhaltende Curiositäten sind es nicht, welche uns hier zu beschäftigen haben. Nur das sei noch erwähnt, dass Agrippa auch die Alchymie unter dem Gesichtspunkte der Magie auffasst. Da ist es von besonderm Interesse, wie er sich die Goldmacherkunst denkt. Man müsse den Weltgeist (spiritus) von dem Golde zu scheiden suchen; gelinge dieses, dann könne man mit diesem also separirten Weltgeiste alle Metalle in Gold verwandeln. Agrippa erzählt sehr aufrichtig, er könne zwar den Weltgeist aus dem Golde scheiden; aber nie sei es ihm gelungen, mit dem so ausgeschiedenen Weltgeist mehr Gold zu machen, als er vor dem Ausscheiden gehabt habe [2]).

Was sind das doch für sonderbare Ideen, welche damals die Geister bewegten! Die ganze Hexenküche des antik heidnischen und cabbalistischen Aberglaubens nahm die Renaissance willig hin, um die Scholastik, die nun einmal Nichts mehr gelten sollte, zu ersetzen. Wundern wir uns nicht darüber, wenn dieses Gebahren endlich zu einer Catastrophe führte, welche alles Bestehende umzustürzen drohte.

Agrippa selbst schien in seinen spätern Jahren von seinen lächerlichen magischen Vorurtheilen in Etwas abzukommen; denn in seinem letzten Werke: „De vanitate et incertitudine scientiarum“ erklärt er

1) Ib. l. 3. c. 3. c. 6. — 2) Ib. l. 1. c. 14.

unter den übrigen Wissenschaften auch die Magie, welche er vorher so sehr gepriesen hatte, für nichtig [1]). Allein, wie wir schon früher erwähnt haben, es *schien* nur so. Denn nach wie vor war und blieb er doch in seine „philosophia occulta" verliebt. Was aber sein letzterwähntes Werk „De vanitate et incertitudine scientiarum" betrifft, so sucht er in demselben die Nichtigkeit und Unhaltbarkeit aller und jeder menschlichen Wissenschaft nachzuweisen, und kommt so zu dem Resultat, dass der Mensch im Interesse der Erkenntniss der Wahrheit einzig und allein auf die göttliche Offenbarung angewiesen sei [2]). Schon in seinen frühern Schriften hatte er sich der auch von Reuchlin vertretenen Ansicht angeschlossen, dass die Vernunft mit ihrem discursiven Denken blos auf das Sinnliche verwiesen sei, während das Göttliche einzig und allein dem Glauben vorbehalten bleibe. Er leitete die Entstehung des discursiven Denkens im Menschen vom Sündenfalle ab. Die Sünde Adams war nach seiner Ansicht Hingabe an die sinnliche Lust. In Folge derselben versank der Mensch in die Materie, bekam einen materiellen Körper und verfiel in den Discursus rationis, von welchem er vorher frei gewesen [3]). Diese ächt cabbalistische Ansicht erklärt uns zur Genüge die Schärfe und den Ungestüm des Tadels, in welchen er in seiner letzten Schrift sich über die Wissenschaft überhaupt und ganz besonders über die Dialektik, Metaphysik und scholastische Theologie ergiesst. Die Wissenschaft, sagt er, ist jene Pest, welche das menschliche Geschlecht verheert, welche alle Unschuld vernichtet, die Seelen in die Finsternisse der Sünde und des Todes gestürzt, welche das Licht des Glaubens erlöschen gemacht und die Irrthümer auf den Thron erhoben hat [4]). Alle Wissenschaft stammt aus dem versuchenden Worte der Schlange: „Eritis sicut dii, scientes bonum et malum." In dieser Schlange möge derjenige sich rühmen, der sich der Wissenschaft rühmt; denn nur von ihr wird ihm die Wissenschaft eingeträufelt; alles, was die Wissenschaft lehrt, ist nur trügerische Vorspiegelung der Schlange [5]). Als das Christenthum zugenommen, haben die Wissenschaften abgenommen, und jetzt, wo die Kenntniss der Sprachen, die Schönheit der Rede, die Kenntniss der alten Schriftsteller wieder auflebt, wo überhaupt die Wissenschaft zunimmt, verfallen Christenthum und Glaube immer mehr und erheben sich neue Häresien [6]). Die Philosophie insbesonders leitet ihren Ur-

1) De van. et incert. scient. c. 41 sqq. — 2) Ib. peroratio.

3) De tripl. ratione cognosc. Deum c. 1.

4) De van. et incert. sc. c. 1. Nihil homini pestilentius contingere potest, quam scientia. Haec est vera illa pectis, quae totum ac omne hominum genus ad unum subvertit, quae omnem innocentiam expulit, et nos tot peccatorum generibus mortique fecit obnoxios, quae fidei lumen exstinxit, animas nostras in profundas conjiciens tenebras, quae veritatem damnans, errores in altissimo throno collocavit. — 5) Ib. c. 1. c. 101. — 6) Ib. c. 101.

sprung blos ab von den Fabeln der Dichter. Wie sollte ein Verlass auf dieselbe sein! Soll man die Philosophen zu den Thieren rechnen? Doch nicht; denn sie haben ja Vernunft. Aber kann man sie denn auch zu den Menschen rechnen, sie, die über Nichts gewiss werden, sondern beständig zwischen verschiedenen Meinungen herumschwanken? [1]) Die Metaphysik hat die ganze Theologie verdorben, indem sie sich mit derselben vermischte und sie befleckte [2]). Die Logik und Disputirkunst aber ist erst recht eine Erfindung des Teufels [3]). Kurz, alles, was man Wissenschaft nennt, ist trügerisch und eitel; Nichts widerstreitet der Religion und dem Glauben mehr, als die Wissenschaft; zwischen beiden ist ein derartiger Gegensatz, dass sich beide vollkommen ausschliessen [4]). Nur der einfache Glaube an das Wort Gottes führt uns zur Wahrheit [5]). Zu diesem Worte Gottes soll man keine menschlichen Glossen machen, mit keinen Syllogismen soll man an dasselbe herantreten; es genügt sich selbst und erklärt sich selbst [6]). — Nehmen wir Act von diesen Lehren! Sie stehen in demselben Buche, in welchem mit allen nur erdenklichen Vorwürfen an die Kirche und ihre Institutionen herangetreten wird. Lassen wir nicht aus dem Auge, dass das Anathem nicht etwa blos über die Scholastik, sondern über alle und jede Wissenschaft gesprochen, dass also die Wissenschaft ihrem Wesen nach principiell verworfen und als dem Glauben widerstreitend hingestellt wird. Wir sehen, wie weit der Kampf der Renaissance gegen die Scholastik bereits zu Agrippa's Zeit gediehen ist. Das Ziel ist nicht mehr blos Vernichtung der Scholastik, sondern Vernichtung *aller* Wissenschaft. Die Cabbalistik hat diesem Streben mit der Herabsetzung und Entwerthung der Vernunft die theoretische Grundlage untergebreitet; die Saat wuchert, wie wir sehen, bereits üppig auf. Warten wir zu, es wird noch stärker kommen.

c) Francesco Zorzi.

§. 93.

Bevor wir weiter gehen, müssen wir noch eines Mannes kurz erwähnen, welcher in Italien zugleich mit Pico und noch lange nach dem Tode des letztern eine ähnliche pythagoräisch-cabbalistische Lehre verfocht, wie wir sie bei Reuchlin und Agrippa getroffen haben. Es ist Franzesco Zorzi (Franziscus Georgius), von seiner Vaterstadt Venedig „Venetus“ zugenannt, welcher 1460—1540 lebte und sich in mehreren Städten Italiens aufhielt. Er gehörte dem Minoritenorden an und war sehr gelehrt, aber von schwärmerischer Gemütsart. Sein

1) Ib. c. 49. — 2) Ib. c. 53. — 3) Ib. c. 7. 8. De tripl. rat. cognosc. Deum, c. 5. — 4) De van. et inc. sc. c. 101. Nulla res christianae fidei et religioni tam repugnat, quam scientia, minusque invicem compatiuntur.

5) Ib. c. 1. et perorat. — 6) Ib. c. 100.



System hat er in einem weitläufigen Werke niedergelegt, welches den Titel: „De harmonia mundi" trägt. Es wurde nachmals auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. „Wir finden in diesem Werke eine Mischung der verschiedenartigsten Lehren, welche er unter Einem Gesichtspunkte zu vereinigen strebt. Er ruft die alten Philosophen der Hebräer, die Cabbalisten besonders, die Philosophen der Perser und Griechen zum Zeugniss der Wahrheit auf, mischt mit ihren Meinungen die Lehren des Evangeliums, welches die Wahrheit erst offen zu Tage gebracht habe, und gebraucht nicht minder die alten Scholastiker bis auf Duns Skotus herab, ganz so, wie sein Zeitgenosse und Landsmann Pico verfahren war." Heben wir das Wesentlichste aus seinem System heraus.

„Alles in der Welt," lehrt Zorzi, „ist nach Zahlen geordnet, welche mit den himmlischen Dingen verwandt sind und zu denselben hinaufsteigen, während sie doch auch mit den sinnlichen Dingen vertraulich zusammenstehen. Daher ist zwischen den irdischen und himmlischen Dingen eine solche Harmonie [1])." Das Eins, d. i. Gott, steigt herab in die Geschöpfe durch den Cubus von Drei, d. h. in der Harmonie von drei Neunern (Enneaden). Diese drei Neuner sind nämlich neun Ordnungen der Intelligenzen, neun Himmel, und neun Arten der vergänglichen Dinge [2]). Die obere Neunzahl beherrscht immer die untere. So beherrschen die englischen Intelligenzen die Himmel und die Gestirne; der Himmel aber und die Gestirne beherrschen die Erde und Alles, was auf derselben sich befindet. Doch wird der Einfluss des Beherrschenden stets je durch die Beschaffenheit des Recipienten bestimmt [3]). Jeder Neuner besteht aus den vier Elementen, weil „vier" die Wurzel aller Zahlen ist und alle musikalische Harmonie enthält. Diese Elemente sind in Gott als Ideen und Urquellen der Dinge; in den Engeln als mitgetheilte Kräfte, in den Himmeln als Himmelskräfte und in der Natur als Samen aller Dinge [4]). — Wir sehen also auch bei Zorzi die cabbalistische Dreitheilung der Welt, sowie den Grundsatz hervortreten, dass Alles, was in der niedern Welt sich findet, in einer vorzüglicheren, idealern Weise auch in den höheren Welten sei.

Mit freiem Willen hat Gott die Welt geschaffen [5]); er erfüllt Alles mit seinem Hauch und Leben [6]). Das Wort Gottes schliesst alle Dinge idealiter in sich, aus ihm gehen sie hervor in ihr besonderes Sein [7]). Das Wort Gottes ist der Träger und Erhalter aller Dinge; in ihm lebt Alles. Von ihm ist alle Wissenschaft, alle wahre Philosophie aus-

---

1) *Franzisc. Georgius,* De harmonia mundi (Paris 1549) prooem.
2) Ib. Cant. 1. ton. 3. c. 1. — 3) Ib. Cant. 1. ton. 3. c. 2—10. — 4) Ib. l. c.
5) Ib. Cant. 1. ton. 2. c. 16. — 6) Ib. c. 1. t. 8. c. 1. — 7) Ib. c. 2. t. 1. c. 1. 3. 5.



gegangen [1]). Die Welt ist ein unendliches lebendes Individuum, welches durch eine Weltseele in der Kraft Gottes erhalten wird.

Die menschliche Seele ist eine göttliche Substanz, welche aus göttlicher Quelle hervorfliesst, eine vernünftige Zahl mit sich führt, und weil sie demnach mit allen Dingen im Verhältniss steht, auch Alles erkennen kann [2]). Als eine göttliche Emanation schliesst sie die intelligibeln Formen der Dinge schon a priori in sich, und braucht dieselben nicht erst mittelst der Erfahrung zu gewinnen. Ohnehin wäre es ja nicht zu erklären, wie denn der Verstand wissen könne, dass dasjenige, was er erkennt, wahr sei, wenn er nicht bereits vorher etwas in sich trüge, was die Regel seines Erkennens bildet. Und das sind eben zunächst die intelligibeln Formen der Dinge. Sie liegen annoch unentwickelt im Geiste des Menschen und seine ganze Erkenntniss besteht darin, dass er dieselben zur Entwicklung bringt in dem göttlichen Lichte, welches ihm leuchtet [3]).

In der Seele selbst sind drei Theile auszuscheiden: der oberste, der unterste und der mittlere Theil. Der oberste Theil ist unmittelbar göttlicher Natur; er ist jenes Spiraculum, welches von Gott dem Menschen eingehaucht worden ist [4]). Der unterste Theil ist das Princip des animalischen Lebens; und der mittlere Theil ist die eigentlich vernünftige Seele, welche das Bindeglied zwischen den beiden erstgenannten Theilen bildet. Die Cabbalisten bezeichneten den untern Theil als Nephesch, den mittlern als Ruah, den höchsten als Neschamah. In Einheit miteinander bilden diese drei Theile dasjenige, was wir „Seele" im weitern Sinne dieses Wortes nennen [5]). Der oberste Theil der Seele ist, weil er göttlichen Wesens ist, stets dem Höchsten zugewendet und des Irrthums und der Sünde unfähig; der unterste dagegen ist stets der Begierlichkeit und dem Bösen zugekehrt. Der

1) Ib. c. 2. t. 5. c. 11. — 2) Ib. c. 3. t. 2. c. 1. Anima est divina quaedam substantia, a divinis fontibus emanans, ducens secum numerum, non quippe illum divinum, quo opifex omnia disposuit, sed rationalem numerum, quo cum omnibus proportionem habens omnia intelligere possit. c. 1. ton. 2. c. 1.

3) Ib. c. 3. t. 2. c. 1. — 4) Ib. c. 3. t. 5. c. 4. Dei spiritus, quo mediante unitur homo cum Deo, sapit naturam divinam, imo ipse est Deus.

5) Ib. c. 3. t. 1. c. 3. Tria in homine: supremum, infimum et medium. Supremum est illud divinum, quod nostri portionem superiorem vocant. Infimum est illud, quod Paulus animalem hominem vocat. Medium est anima vel spiritus utrumque connectens. Quae tria Hebraei omnes dicunt: נְשָׁמָא, רוּחַ, נֶפֶשׁ. Quod nos interpretatum dicimus animam (נֶפֶשׁ), spiritum (רוּחַ), et divinum quoddam (נְשָׁמָא), cujus vocabulum accomodatius non habemus, quam portionem superiorem, vel ut traductum habemus in Genesi: spiraculum, a Deo videlicet vel a spiritu ejus in nos spiratum. Quod unitum cum anima inferiori mediante spiritu nostro, totum communi vocabulo dicitur נֶפֶשׁ, i. e. anima.



mittlere Theil endlich, die vernünftige Seele, kann dem einen oder dem andern dieser beiden Theile sich zuwenden, und je nachdem sie das eine oder das andere thut, wird sie entweder gut und selig, oder bös und unselig. Durch die Sünde verliert der Mensch den göttlichen Geist (mens, νοῦς), den höchsten Theil seines Wesens, und wird daher in Folge dessen auch unfähig der Erkenntniss Gottes und des Verdienstes in seinen Werken. Er wird unbussfertig und verfällt der Verdammung. Der göttliche Theil der Seele, der Geist, wird nicht verdammt; er trennt sich nur von dem Menschen und kehrt zu Gott zurück. Hat dagegen die Seele sich dem Geiste zugewendet und ist sie in das Leben desselben eingetreten, dann kehrt sie auch mit ihm zu Gott zurück und wird selig in Gott[1]).

Der göttliche Geist, welcher in der Seele wohnt, ist nicht blos die Grundbedingung aller intelligibeln Erkenntniss überhaupt, sondern er ermöglicht der Seele auch die Erreichung einer höhern mystischen Lebensstufe. Es ist das der Stand der Ekstase, in welcher sich die Seele von dem Körper möglichst lostrennt, denselben gleichsam halbtodt zurücklässt und ganz in das Meer der göttlichen Schauung sich verliert[2]). Das ist die Theosis. Um aber zu dieser Vergöttlichung zu gelangen, muss der Mensch all sein Thun und Lassen dem göttlichen Geiste conformiren und darf den Reizen der sinnlichen Begierlichkeit kein Gehör schenken[3]). So wird er dann endlich im Jenseits zur dauernden und ewigen Theosis gelangen; der Leib wird in den

1) Ib. c. 3. t. 5. c. 3. Supremum quoque illud semper deprecatur ad optima, nunquam peccans, sed peccato et errori remurmurat. Infimum in malo et concupiscentia semper immergitur. Spiritus vero medius, qui et rationalis anima a Plotino vocatur, cum utroque adhaerere potest ad libitum. Meretur autem adhaerens superiori, et inferiori cohaerens a Deo se avertit. Illud vero superius, cum nunquam peccato assentiat, nequaquam peccat; proinde nec damnatur, sed puniendis sociis illaesum abit....; abeunte luce illa remanet et spiritus detrudendus in tenebras interiores, cui addentur exteriores.... Et quia bifarium opus homo peragit mediante illo superiori, Deum videlicet intelligit et meretur bene operans: hinc illo abscedente, nec Deum intelligere, nec aliquid mereri potest. Itaque impoenitens efficitur, nunquam ad Deum reversurus. Sed anima media, quam reor idem esse cum spiritu, aut consentit illi superiori et meretur, cum ipsoque tandem unitur et felicitatur, aut consentit inferiori trahenti ad malum et a malo daemone agitato, et tunc male meretur et adeo depravatur, ut idem efficiatur cum ipso malo daemone. Differt igitur spiritus a sorte animae superioris et inferioris, cum utroque tamen ad libitum unibilis: sed debito calle incedens separanda venit ab inferiori, et cum superiori unienda.

2) Ib. c. 3. t. 6. c. 18. Anima in illo excessu Deo innixa, osculo quodam Deo unitur, tanta suavitate ipsa oblectata, ut omnium externorum et etiam ipsius corporis oblita, ipsum vivens, sed sensibus privatum et semimortuum relinquat. t. 2. c. 10.

3) Ib. c. 3. t. 5. c. 8.

Geist übergehen und der Mensch wird ganz göttlich sein [1]). Der Typus dieser Vergöttlichung ist Christus, welchen Gott zur höchsten Einheit mit sich erhoben hat, damit durch ihn Alles wieder zur Einheit mit Gott zurückkehre, wie ursprünglich durch ihn Alles aus der Einheit zur Vielheit entlassen worden ist. Was in Christo geschehen, das soll auch in uns Allen sich vollbringen; wir sollen alle in Christo zur Einheit mit Gott zurückkehren und in dieser Einheit vergöttlicht werden [2]).

Unstreitig sind das alles keine neuen Gedanken; wir sind denselben in der gegenwärtigen Epoche schon oft genug begegnet. Es sind die Elemente des Pythagoräismus, des Neuplatonismus und der Cabbalah, welche wir hier zu einer Einheit verbunden sehen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet ist das Lehrsystem Zorzi's nur ein Glied in der Kette der cabbalistischen Theosophie dieser Zeit, und zwar ein Glied, welches zu keiner so hohen Bedeutung gediehen ist, wie andere Glieder dieser Kette. Gehen wir also rasch darüber hinweg. Wir stehen erst am Anfange der Entwicklung der cabbalistischen Theosophie; wir müssen sie in ihren weitern Gestaltungen verfolgen.

2. Die cabbalistische Theosophie in Verbindung mit der Naturphilosophie und Arzneikunde.

a) Theophrastus Paracelsus.

§. 94.

Wir wissen, dass in der gegenwärtigen Periode die Naturwissenschaft mit aller Energie darauf ausgeht, sich von der bisher unbestrittenen Alleinherrschaft der aristotelischen Naturphilosophie zu befreien und eine selbstständige Gestaltung zu gewinnen. Wir sind auf unserm Gang durch die Geschichte der gegenwärtigen Periode schon mehreren Denkern begegnet, welche gerade in dieser Richtung thätig waren und durch Begründung einer neuen Naturphilosophie sich ihre Lorbeeren verdienen wollten. Allein alle diese Naturphilosophen brachten in der Construction ihres naturphilosophischen Systems immer mehr oder weniger rein speculative Grundsätze zur Anwendung, über welche sie schon vorher mit sich im Reinen waren, und so kam es, dass ihre naturwissenschaftlichen Lehrsätze vielfach nach dem Schema jener aprioristischen Grundsätze sich gestalten mussten. So haben wir bei Patritius die Naturphilosophie in einer ganz neuplatonischen Färbung auftreten sehen, während bei Andern wieder andere Voraussetzungen ihr Spiel trieben. Die Naturwissenschaft war eben im Begriffe, aus dem Kindesalter in das reifere Alter überzugehen, sich von der Unmündigkeit zur Selbstständigkeit emporzuarbeiten, und eine solche

---

1) Ib. c. 3. t. 7. c. 1. — t. 8. mod. 20. pag. 446. — c. 2. t. 1. c. 1.
2) Ib. c. 3. t. 6. c. 4.

Crisis konnte nicht mit einem Schlage abgethan sein, sondern musste vielmehr manche Mittelstufen durchschreiten. So kann es uns nicht wundern, wenn in dieser Zeit auch die cabbalistische Theosophie in die Naturlehre hineinspielte, oder umgekehrt die Naturlehre mit der cabbalistischen Theosophie in Verbindung trat. Die cabbalistische Theosophie spielte ja in unserer Periode eine so bedeutende Rolle: wie hätte sie denn ohne Einfluss bleiben können auf die Naturphilosophie, welche ihre Selbstständigkeit noch nicht vollständig errungen hatte und sich immer noch mehr oder weniger von rein speculativen Principien abhängig zeigte und an dieselben sich anlehnte. Durch diese Verbindung der Naturphilosophie mit der cabbalistischen Theosophie mussten aber nun offenbar die beiden Verbindungsglieder eine eigenthümliche Gestalt gewinnen, weil eben eines das andere beeinflusste. Und so kommt es, dass aus diesem Synkretismus eine ganz eigenthümliche wissenschaftliche Richtung erwuchs, welche als solche einen eigenen Entwicklungsgang einschlug und sich eine eigene Geschichte schuf.

Es war speciell die Arzneiwissenschaft, welche wir in die genannte Verbindung mit der Theosophie treten sehen. Die reine Naturlehre ward in so fern in Mitleidenschaft gezogen, als eben die Arzneiwissenschaft wesentlich auf derselben beruht. Derjenige aber, welcher in der Medicin diese Bahn betrat, und so eine ganz eigenthümliche Richtung in der Arzneiwissenschaft anbahnte, war *Theophrastus Paracelsus*. Es steht uns nicht zu, ein Urtheil darüber zu fällen, was etwa dieser Mann für die Arzneiwissenschaft als solche geleistet habe; dem Laien gebührt das Schweigen. Unsere Aufgabe ist es nur, das eigentlich Philosophische aus seinem Lehrsystem hervorzuheben und zu sehen, wie er von seinem theosophischen Standpunkte aus die Grundlinien seiner philosophischen Naturlehre zeichnet.

Philippus Bombastus von Hohenheim, oder wie er sich selbst gewöhnlich nannte und schrieb: Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus wurde im Jahre 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren und wurde von seinem Vater, einem dürftigen Arzte, für die Medicin herangebildet. Von Jugend auf hatte er mit Armut und Dürftigkeit zu kämpfen, aber talentvoll und wissbegierig wie er war, beschäftigte er sich eifrig mit den medicinischen Studien und besuchte mehrere Hochschulen in Deutschland, Italien und Frankreich. Allein durch die gewöhnlichen Schulen der Medicin ward er nicht befriedigt. Sein unruhiger, schwärmerischer, hochfahrender Geist gab ihm bald den Gedanken ein, der Reformator dieser Kunst zu werden. Er durchreiste daher fast alle Länder Europa's, um die geheimen Heilkünste der Aerzte sowohl, als auch der gemeinen Leute zu erkunden und aus dem Verkehr mit der Welt zu lernen. So bildete er sich mit wenigen gelehrten Hilfsmitteln, durch seine eigenen Beobachtungen, Erfahrungen

und Versuche, ein eigenes medicinisches System, und brachte es dann in Theorie und Praxis zur Geltung. Er gefiel sich darin, die Gebrechen und Unvollkommenheiten der damals herrschenden galenischen Aerzte und ihrer Kunst schonungslos aufzudecken und sie auf die heftigste Weise anzugreifen. Dadurch machte er sich natürlich viele Feinde. Im Jahre 1527 ward er nach Basel als ordentlicher Stadtarzt und Lehrer der Medicin berufen. Allein durch seinen unverträglichen Charakter und wohl auch durch den Neid der übrigen Aerzte wurde ihm der Aufenthalt daselbst bald unmöglich gemacht. Er zog daher wiederum als fahrender Arzt in verschiedenen Gegenden Süddeutschlands herum, bis er endlich an dem Erzbischofe Ernst von Salzburg einen Gönner fand, welcher ihn nach Salzburg berief. Hier starb er im Jahre 1541, wie man sagt, durch Mord, welcher von einem seiner Gegner war angestiftet worden. Seine Natur war roh und unverträglich, voll von leidenschaftlicher Bewegung; er selbst in hohem Grade dem Trunke ergeben. Ebenso ist seine Schreibweise rauh und ungeschlacht, selten sorgfältig und correct, auch häufig wegen neugeschaffener und unerklärter Fremdwörter dunkel und unverständlich. Dem äussern Bekenntnisse nach war und blieb er katholisch; aber er fällt nach dem Geschmacke seiner Zeit oft mit den gemeinsten und heftigsten Invectiven über Papst, Bischöfe, Priester und Mönche her, in gleicher Weise, wie über die Mediciner der alten Schule. Er war nicht ohne Geist und Talent und meinte es auch redlich mit seiner Wissenschaft, an deren mögliches Vorrücken und fernere Entwickelung er zutrauensvoll glaubte. Aber von Charlatanerie kann er auch nicht frei gesprochen werden.

Seine Werke füllen in der Strasburger Ausgabe des Johann Huser (1616—1618) drei Foliobände. Man sollte es kaum glauben, dass es dem Manne bei seiner so unsteten und tausenderlei Wechsel unangenehmer Störungen ausgesetzten Lebensweise möglich gewesen sei, so viele und so mancherlei Schriften zu verfassen, als er wirklich hinterlassen hat und als unter seinem Namen auf uns gekommen sind. Denn wenn auch unter diesen einige unächte und unterschobene eingemengt sein mögen, so sind dagegen auch manche von den ächten und unbezweifelten verloren gegangen, oder nur mehr in Bruchstücken vorhanden. Der erste Band der eben erwähnten Ausgabe umfasst die medicinischen, der zweite die philosophischen und der dritte die chirurgischen Schriften des Paracelsus. Eine strenge Ausscheidung war jedoch unmöglich, da in des Paracelsus ärztlichen und wundärztlichen Schriften ebensowohl philosophische Untersuchungen vorkommen, als auch wieder umgekehrt in seinen philosophischen Werken ärztliche und wundärztliche Gegenstände behandelt werden. In jedem Bande stehen immer die grössern Werke und die das Allgemeinere zum Gegenstande haben, voran; worauf dann die zu denselben gehörigen Bruchstücke und endlich die kleineren und besondern Abhandlungen folgen. Die

wichtigsten dieser Schriften dürften sein: aus dem ersten Bande: „Paramirum, seu de medica industria ll. 5.," „Paragranum, von den vier Säulen der Medicin," „Labyrinthus medicorum, et de Tartaro," „De pestilitate ex influxu siderum," „Fragmentum de morbis somniorum;" — aus dem zweiten Bande: „Philosophia magna seu de divinis operibus et secretis naturae libri aliquot;" „De fundamento sapientiae scientiarumque," „Astronomia magna sive Philosophia sagax," „Erklärung der ganzen Astronomey," „Liber Azoth sive de ligno et linea vitae," „De imaginibus earumque virtute;" — aus dem dritten Bande: „Chirurgia magna, die grosse Wundarzney in drei Büchern," „Chirurgiae ll. 5." u. s. w. Eine vollständige Aufzählung seiner vielen Schriften zu geben, würde den uns zugewiesenen Raum weit überschreiten und dürfte für unsern Zweck auch nicht nothwendig sein.

Suchen wir nun die Lehrmeinungen des Paracelsus, so weit sie einen philosophischen Charakter haben, in gedrängtem Ueberblicke zur Darstellung zu bringen [1]).

Paracelsus unterscheidet im Menschen ein Dreifaches: den Leib, welcher aus den Elementen ist, den Geist, welcher aus der Gestirnwelt stammt, und die unsterbliche Seele, welche aus Gott ist. Demzufolge unterscheidet er dann im Menschen auch ein dreifaches Licht: das natürliche Licht, das Licht der Vernunft und das göttliche Licht. Es sind das drei Erkenntnissquellen, welche den drei Bestandtheilen des menschlichen Wesens entsprechen und auf dieselben sich in der entsprechenden Reihenfolge vertheilen. Jede dieser Erkenntnissquellen hat zum Gegenstande jenen Bereich, aus welchem sie selbst ihren Ursprung herleitet. Das natürliche Licht geht auf das Elementarische, das Licht der Vernunft auf das Syderische, das göttliche Licht, welches in der unsterblichen Seele leuchtet, auf das Göttliche [2]). Demnach gibt es drei Schulen, in welchen der Mensch dasjenige lernt, dessen er bedarf: die des natürlichen Lichtes für das Elementarische und die Leibesnothdurft, die des syderischen Lichtes für die weltlichen Künste und Wissenschaften, und endlich die des göttlichen Lichtes für

---

1) Ich bediene mich zum Zwecke meiner Darstellung der oben schon erwähnten Strasburger Ausgabe (1616—1618). Da es aber „keine leichte Aufgabe ist, aus den chaotisch durcheinander liegenden Trümmern eine Uebersicht der Grundsätze, Forschungen und Erfindungen dieses Mannes in ihrem Zusammenhange aufzustellen" (Brucker verzweifelte ganz daran), so habe ich als Hilfsmittel für meine Darstellung beigezogen den nach meiner Ansicht ganz gelungenen Auszug, welchen Rixner und Sieber in ihrem Werke „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des sechzehnten und am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts, 1. Heft" aus des Theophrastus Schriften geliefert und systematisch geordnet haben.

2) *Theophrastus Paracelsus*, De morbis caducis, tom. 1. §. 4. pag. 615 ff. De Nymphis etc. tom. 2. pag. 180 sq.

das Ewige und Göttliche. In dieser dreifachen Schule steht dem Menschen eine dreifache Weisheit offen, welche er sich erringen kann: die thierische Weisheit nach dem natürlichen Instincte, die weltliche Weisheit nach dem natürlichen Lichte der Vernunft und endlich die göttliche Weisheit nach dem Lichte des göttlichen Geistes, welcher uns erleuchtet [1]). Alles, was wir lernen, ist schon vorher in uns, eingewickelt in dem dreifachen Lichte, welches unserer Natur zu Theil geworden ist; alles Lernen ist nur eine Erweckung desjenigen, was schon schlummernd in uns liegt, eine Evolution dessen, was in uns vorher involvirt war [2]). Und eben zu dem Zwecke, damit dasjenige, was in uns dem Keime nach angelegt ist, geweckt werde und zur Entwicklung gelange, damit wir von der blossen Fähigkeit zur Weisheit heranreifen zur wirklichen Weisheit, müssen wir in jene dreifache Schule gehen, welche uns Gott in dem dreifachen Lichte, welches er uns zutheilte, aufgeschlossen hat [3]).

Das rein natürliche Licht nach der irdischen Leiblichkeit bethätigt sich in uns ebenso wie im Thiere in der Sinnenempfindung und in dem Instincte, welcher uns leitet, damit wir das uns Zuträgliche uns beschaffen und in der rechten Weise gebrauchen, so wie auch damit wir das uns Schädliche von uns abhalten. Das syderische Licht oder das Licht der Vernunft dagegen bethätigt sich in jenen Functionen, welche wir als die logischen bezeichnen. Die Vernunft bildet Begriffe, urtheilt und schliesst und sucht sich auf diesem discursiven Wege die Erkenntniss dessen zu verschaffen, was zu ihrem eigenthümlichen Erkenntnissbereich gehört, nämlich der weltlichen Dinge. Das göttliche Licht endlich bethätigt sich im unmittelbaren Anschauen des Göttlichen. Und dieses unmittelbare Schauen des Göttlichen ist der Glaube.

§. 95.

Halten wir dieses fest, dann ist uns damit von selbst das Verhältniss angezeigt, in welchem Glaube und Vernunft zu einander stehen. Beide gehören verschiedenen Subjecten an, der Glaube der unsterblichen Seele, die Vernunft dem syderischen Geiste in uns. Beide haben auch ganz verschiedene Erkenntnissbereiche, zu welchen sie als Erkenntnissquellen sich verhalten: der Glaube das Ewige, das Göttliche; die Vernunft das Geschöpfliche, das Weltliche. Daraus folgt, dass der Glaube zur Erkenntniss des Göttlichen absolut nothwendig ist. Ausser dem Glauben, d. h. ausser der unmittelbaren Schauung des Göttlichen gibt es keinen andern Weg der Gotteserkenntniss. Die Vernunft reicht an das Göttliche nicht hinan; sie ist auf das Weltliche beschränkt. Sie gewährt nur natürliche, nicht göttliche Weis-

1) Philosophia sagax, t. 2. p. 340 sq. 346 sq. 400 sq. 405. 434.
2) De fundamento scientiae, t. 2. p. 320. — 3) Phil. sag. p. 400 sq.

heit. Die natürliche Erkenntniss der Vernunft ist aus dem Firmamente, und eine solche Erkenntniss ist nicht göttliche, sondern heidnische Weisheit [1]). Es ist der grösste Missgriff, wenn das discursive Denken der Vernunft auf das Göttliche angewendet wird. Daraus müssen die grössten Irrthümer entspringen. Wenn die Logik, wie es bisher geschah, für das Gebiet des Glaubens verwerthet wird, dann ist sie Teufelswerk [2]). Aristoteles ist bisher der Urheber aller Irrthümer gewesen [3]). Beide Gebiete, das Gebiet des Glaubens und das Gebiet der Vernunft müssen strenge von einander geschieden und dürfen nicht miteinander vermischt werden. Beide können sich zwar gegenseitig nicht widersprechen, weil sie beide aus Gott sind; aber sie müssen auch geschieden bleiben, wenn nicht die göttliche Wahrheit verloren gehen soll [4]). Nur nach dem Lichte des heiligen Geistes soll die heilige Schrift erklärt werden, nicht nach natürlicher Weisheit [5]). Ueberhaupt muss man das höhere Licht immer rein und unbefleckt von den Täuschungen des niedrigeren zu erhalten suchen; ebenso wohl also das syderische Licht von den Täuschungen des elementarischen, wie das göttliche Licht von den Täuschungen des syderischen [6]). Nur so ist eine wahre Erkenntniss in jedem Gebiete des menschlichen Erkennens möglich. In so fern wir aus der Natur sind, erkennen wir die Natur und Nichts als die Natur; in so ferne wir dagegen aus Gott sind, erkennen wir Gott, und zwar erkennen wir ihn nur auf diesem Wege; denn dahin und nur dahin neigt und strebt ein Jegliches, woraus es entsprungen ist [7]).

Aber wenn die natürliche Weisheit der Vernunft an das Göttliche nicht hinanreicht und von demselben streng geschieden bleiben muss: so verhält sich dagegen umgekehrt die göttliche Weisheit als Bedingung zur wahren Erkenntniss des Weltlichen, d. i. zur Weltweisheit, zur Philosophie. Gott ist es ja, welcher das ganze Weltall in seiner Weisheit erdacht und alle Dinge nach dem Vorbilde seiner Weisheit geschaffen hat. Von ihm müssen wir also lernen, wenn wir die Dinge richtig verstehen wollen [8]). Das erste und höchste Buch, aus welchem wir lernen müssen, ist die Sapientia, und diese ist Gott selbst [9]). Gott ist zugleich der oberste, erste und höchste Scribent und unser aller Text [10]). Alle Geschöpfe sind Hieroglyphen Gottes, welche wir nur in Gott und aus Gott verstehen können. Die Bibliothek des Menschen ist das gesammte grosse Weltall; aber was diese Bibliothek enthält, müssen wir aus Gott, welcher die Bücher dieser Bibliothek geschrieben hat, lernen; sonst bleiben uns die Dinge der Welt unverstandene

---

1) Ib. p. 334 sqq. — 2) Ib. l. c. — 3) Paragranum, t. 1. p. 205. — 4) Phil. sag. p. 336. — 5) Ib. p. 440. — 6) Ib. p. 400 sq. — 7) Ib. p 440.
8) De fund. scient. p. 318 sq. — 9) Labyrinth. medicorum, t. 1. c. 1. p. 266. 10) Ib. c. 8. p. 277.

Buchstaben, deren Sinn wir nicht zu entziffern vermögen [1]). Nur dann also, wenn wir von Gott lernen, sind wir in der rechten Schule — sine tuo numine nihil est in homine — und alles, was der Mensch ganz kann, ist von Gott [2]). Von Gott können wir aber nur unter der Bedingung lernen, dass er uns durch seinen Geist erleuchtet, dass er das Licht der göttlichen Weisheit in unserer Seele entzündet. Indem der heilige Geist in unserer Seele jenes Licht entzündet, offenbart er seinem von ihm erleuchteten Schüler Weisheit und Verstand durch seine Werke, worüber die natürliche Vernunft sich verwundern muss [3]). So schliesst Gott dem Menschen das Verständniss seiner Werke auf und erleuchtet die Vernunft, dass sie die wahre Erkenntniss dessen gewinne, was unter ihren Erkenntnissbereich fällt. In diesem Sinne kann und muss man mit Recht sagen, dass alle Wissenschaften, alle Künste von Gott kommen, resp. aus göttlicher Erleuchtung stammen [4]). Daher muss denn auch alle Philosophie, wenn sie wahre Philosophie sein soll, mit Gott anfangen und von Gott ausgehen; denn aller Anfang ist aus Gott und Gott ist Alles in Allem [5]). Alle Wahrheit kommt aus der Theologie; der Philosoph, welcher nicht aus der Theologie geboren wird, hat keinen Eckstein, darauf er seine Philosophie bauen möchte; denn, wie gesagt, aus der Theologie geht alle Wahrheit hervor und mag ohne sie nicht gefunden werden [6]).

Derjenige nun, welcher in seinen wissenschaftlichen Forschungen auf die unmittelbare göttliche Erleuchtung sich stützt und von derselben ausgeht, der ist ein Cabbalist. Alle cabbalistische Kunst reducirt sich auf die göttliche Erleuchtung und leitet sich von derselben ab. Und eben deshalb muss sich besonders der angehende Arzt mit der cabbalistischen Kunst bekannt machen; denn sonst irrt er beständig, eben weil er die göttliche Erleuchtung, diese Quelle aller Weisheit, in sich nicht wirksam sein lässt. Nur der Geist Gottes kann uns ja in alle Wahrheit führen und alle Geheimnisse der Natur uns aufschliessen [7]).

Allein obgleich die göttliche Erleuchtung die unabweisbare Voraussetzung und Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntniss ist, so soll dem Menschen dadurch doch die Arbeit des eigenen Forschens nicht erspart werden. Vielmehr ist es das Amt des Menschen, dass er soll alle Dinge erforschen; denn er ist geschaffen, von den Wunderwerken Gottes zu reden und sie seines Gleichen vorzuhalten. Und in dieser seiner Forschung hat er stets Erfahrung und Wissenschaft mit einander zu verbinden; nur beide mit einander gewähren eine

---

1) Phil. sag. p. 344. p. 399 sq. — 2) Ib. p. 377. — 3) Paragranum, p. 208. p. 227. — 4) Labyr. med. c. 1. p. 266. — 5) Ib. c. 8. p. 275 sq.

6) Phil. sag. p. 344. — 7) Labyr. med. c. 9. p. 277. De pestilitate, t. 1. p. 345. Paragranum, p. 214.

wahre, sichere und zuverlässige Erkenntniss. Theorie und Praxis müssen immer Hand in Hand miteinander gehen, und beide müssen richtig und wahr sein, sonst taugt keine etwas; denn was ist Theorie anders, als speculative Praktik, und was Praktik anders, als angewandte Theorie[1]? Einem Experimente ohne Wissenschaft ist nicht zu trauen; wer aber zugleich die Wissenschaft hat, der darf ihm trauen; denn er weiss, warum es so oder so werden müsse und kann den Erfolg vorhersagen[2]. Darum soll man durchweg auf die Erfahrung sich stützen und überall von derselben ausgehen; aber dann soll man es auch bei dem blossen Experimente nicht bewendet sein lassen, sondern man soll der Sache auf den Grund forschen und zu erkennen suchen, wie und woraus dasjenige, was die Erfahrung zeigt, so wurde, wie es ist[3]. Wenn man auf solche Weise zu Werke geht, dann kommt man zu einem „greiflichen Wissen," d. h. man entgeht der Gefahr, blos zu phantasiren, indem man speculirt ohne Erfahrung und Naturbeobachtung[4]; man wird dann auch, wie es recht ist, die Theorie aus der Praktik, d. h. aus der wirklichen Erfahrung und richtigen Naturforschung ableiten, nicht aber umgekehrt die Praktik nach einer selbsterdachten, phantastischen und eigensinnigen Theorie modeln[5].

Diese Arbeit der Forschung nun ist Sache der Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist zunächst die Natur, d. h. alles Geschaffene; Allem, was uns in der grossen Welt entgegentritt, soll der Philosoph nachforschen, um den Grund desselben zu erkennen. Die Natur ist eigentlich nichts anderes, als die sichtlich und greiflich dargestellte Philosophie, und die Philosophie wiederum nichts anders, als die unsichtige Natur[6]. Von der Erkenntniss der grossen Welt, des Makrokosmos, soll dann aber der Philosoph fortschreiten zur Erforschung der kleinen Welt, des Mikrokosmus, d. h. der menschlichen Natur; denn nur aus der Natur der grossen Welt und dem Zusammenhange derselben mit dem Mikrokosmus wird der Mensch erkannt, weil im Menschen als dem Mikrokosmus eben nichts anderes dargestellt ist, als der Makrokosmos im Kleinen[7]. Alles, was in der grossen Welt sich findet, findet sich nämlich in einer der Natur des Mikrokosmus entsprechenden Weise auch im Menschen; aller himmlischen und irdischen Wesen Kräfte und Eigenschaften hat die Hand Gottes vereint in dem Menschen, welchen er nach seinem Ebenbilde als einen Auszug der Vortrefflichkeiten aller seiner vorhergehenden Geschöpfe schuf[8]. Daraus folgt, dass eine rechte und wahre Erkenntniss der menschlichen Natur nur aus der rechten und wahren

1) De morb. caduc. t. 1. p. 616. — 2) Labyr. med. §. 6. p. 272 sq.
3) Paragran. p. 208. 210. Vom Podagra, t. 1. p. 581. 584. — 4) Chirurgia magna, t. 3. p. 78 sq. Cf. Paragran. p. 205. — 5) Von offenen Schäden, t. 3. p. 375. — 6) Paragranum, p. 205. — 7) Ib. p. 205 sq. — 8) Phil. sag. p. 345.

Erkenntniss der äussern Natur geschöpft und abgeleitet werden kann. Und gerade darin besteht denn, wie schon erwähnt, die zweite Aufgabe, welche die Philosophie, ihre erste Aufgabe vorausgesetzt, zu lösen hat. Die Lösung dieser zweiten Aufgabe wirkt aber dann hinwiederum auch auf die Lösung der ersten Aufgabe zurück und vervollständigt dieselbe; denn wer den Menschen kennt, der versteht auch hinwiederum das Weltall besser und vollkommener [1]). Und in so fern kann man mit Recht sagen, die Philosophie sei nichts anderes, als die Erkenntniss der Spiegelung des Weltalls am Menschen und der Abspiegelung des Menschen am Weltall [2]).

Hat aber die Philosophie diese ihre Doppelaufgabe gelöst, d. h. sind die Naturen der äussern Dinge und die Natur des Menschen richtig erkannt, dann kann dazu fortgeschritten werden, dasjenige, was aus der Natur wächst, so zu verarbeiten, dass es zum Nutzen des Menschen gereicht, nämlich sowohl zur Erhaltung und Bewahrung seiner Gesundheit, als auch zur Wendung und Heilung der Krankheiten, von welchen er befallen wird. Und die Kunst, die natürlichen Dinge in solcher Weise zu verarbeiten, ist dasjenige, was wir Alchymie nennen [3]).

Verhält sich das also, dann sind uns damit von selbst die unumgänglich nothwendigen Bedingungen und Voraussetzungen der Arzneikunst gegeben. Die Arzneikunst erwächst nämlich aus vier Wissenschaften, aus der Theologie, aus der Philosophie, aus der Astronomie oder Meteorik und aus der Alchymie. Diese sind die vier Säulen der Medicin. Die erste Säule ist hienach die Theologie oder Gotteskunde, d. i. die Religion; denn da, wie wir wissen, alle wahre Erkenntniss aus göttlicher Erleuchtung stammt, so soll der Arzt zuvörderst aus Gott lernen, und nur im Vertrauen auf ihn und vereint mit ihm wirken [4]); denn heidnisch ist es, blos allein zu vertrauen auf die Medicin und ein Heil zu hoffen ausser Gott [5]). Religion und Tugend sind also das erste Erforderniss eines rechten Arztes [6]). Die zweite Säule der Arzneikunde ist die Philosophie. Niemand kann ein gründlicher und wissenschaftlicher Arzt sein, er sei denn Philosoph oder Naturkundiger, welcher die Natur der Elemente und ihre Früchte in Krankheit und Gesundheit erkennt. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann und mag er den Menschen zu behandeln vornehmen, damit er und die Kunst und die Natur zusammenkommen, und er ebenso verfahre, wie die Kraft des schaffenden Archeus in der Erde bei Hervorbringung der Gewächse handelt [7]). Die dritte Säule ist die Astro-

1) Paragranum, p. 236. — 2) Ib. p. 206. — 3) Ib. p. 219. — 4) Labyr. medic. c. 1. p. 266 sq. — 5) De morb. caduc. p. 590. — 6) Paragr. p. 226 sqq.

7) Paragr. p. 205 sqq. Chirurg. magna, p. 1. p. 75. Von dem Ursprunge, Ursache und Heilung der Franzosen, t. 3. p. 215.

nomie oder Meteorik. Dieselbe ist eigentlich nur ein Theil und zwar der obere Theil der Philosophie. Sie ist nämlich die Wissenschaft von den Gestirnen und von den Erscheinungen am Firmamente überhaupt, sowie von den geheimen Einflüssen, welche dieselben auf die untere Welt und auf den Menschen ausüben, weshalb sie auch Philosophia sagax heisst, weil sie gleichsam aus Eingebung weissagt und verordnet [1]). Sie ist nothwendig für den Arzt; denn die Kenntniss des obern Firmamentes allein ist es, welche uns das diesem Firmamente im Innern des Menschen entsprechende Firmament aufschliesst, und uns zeigt, wie jenes äussere auf dieses innere seine ununterbrochene Einwirkung habe, und wie dadurch eine Menge von Krankheiten, ja wohl die Hälfte aller Krankheiten erzeugt werden [2]). Ein Arzt also, welcher diese Astronomie nicht gelernt hat, ist kein vollkommener Arzt [3]). Die vierte Säule der Medicin endlich ist die Alchymie; denn die Bereitung der Arzneien kann ohne sie nicht geschehen, weil die Natur ohne Kunst nicht gebraucht werden kann. Die Alchymie ist die Kunst der Vollendung jedes Naturproductes zu der höchsen Reife, wozu es die Natur bestimmt hat, die aber erst durch Behandlung des Menschen gelingen kann; ihr höchstes Ziel ist also nicht die Verwandlung unedler in edle Metalle, sondern überhaupt der Gewinn kräftiger Heilmittel. Und in so fern ist sie für den Arzt nothwendig, ist sie die vierte Säule der Arzneikunde [4]).

So viel über den Standpunkt, welchen Paracelsus in dem Aufbau seines Systems einnimmt. Wir sehen, es ist kein anderer als der einer cabbalistischen Theosophie. Alle Erkenntniss beruht auf einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung, und darum muss auch alle Wissenschaft von Gott als dem erleuchtenden Lichte ausgehen, um aus ihm alles andere zu verstehen und zu begreifen. Und da der Glaube, wie wir wissen, nichts anderes ist, als das unmittelbare Schauen des göttlichen Lichtes, welches in unsere Seele einstrahlt, so ist der Glaube in der Weise die Voraussetzung und der Möglichkeitsgrund alles Wissens, dass ohne denselben eine wahre und rechte Erkenntniss gar nicht möglich wäre. Die discursive Erkenntniss der Vernunft ist hier ebenso von dem Bereiche der Gotteserkenntniss ausgeschlossen, wie wir sie bisher in allen theosophischen Systemen dieser Periode davon ausgeschlossen gefunden haben. Doch ist der Mysticismus, welcher in diesem Systeme angelegt ist, dadurch gemildert, dass ungeachtet der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung der Mensch im Interesse der Erkenntniss der Wahrheit doch auch wiederum auf die Arbeit der eigenen Forschung angewiesen und in

1) Phil. sag. p. 334. — 2) Paragranum, p. 212 sqq. — 3) Phil. sag. p. 334.
4) Paragr. p. 219 sqq. Vgl. *Rixner* und *Sieber*, a. a. O. S. 45—72.

dieser Richtung ganz besonders die Nothwendigkeit und der hohe Werth der Erfahrung für die Wissenschaft betont wird. Und darin müssen wir jedenfalls einen Vorzug dieser Lehre vor andern verwandten Lehrsystemen anerkennen.

Suchen wir nun in den Inhalt des Paracelsischen Lehrsystems einzudringen!

§. 96.

Wie Gott die Quelle aller Erkenntniss ist, lehrt Paracelsus, so ist er auch die Quelle alles Seins. Ursprünglich waren alle sichtbaren Dinge in ihrer Materia prima unsichtbar im göttlichen Abgrunde. Durch das Schöpfungswort: fiat, resp. durch die Kraft des göttlichen Willens wurde aber dann die Materie nach Aussen verwirklicht, und so entstand der Limbus oder die Urmaterie der äussern Welt. Das ist der *grosse* Limbus, welchem gegenüber der Mensch, der zuletzt daraus hervorgegangen, als der *kleine* Limbus (limbus minor) zu bezeichnen ist[1]).

Aller geschaffenen Dinge, die im vergänglichen Wesen stehen, ist daher nur ein einiger materieller Anfang, der grosse Limbus oder die Urmaterie, das Urwasser (Hyaster), worin ursprünglich der Same aller Dinge beschlossen lag. Dieser materielle Anfang war ungreiflich, form-, eigenschafts- und farblos, ohne besondere elementarische Natur, keinem Geschöpfe gleich und ähnlich, und auch selbst kein bestimmtes Geschöpf, sondern vielmehr ein noch ungeformtes Nichts, — das mysterium magnum[2]). Aus diesem Limbus ist dann durch Scheidung und Entwicklung unter dem „Brüten" des Geistes das ganze grosse Weltall hervorgegangen[3]). So wurden in dem Limbus alle Geschöpfe dem Samen nach zugleich geschaffen, weil alle künftigen Geschöpfe in der Urmaterie unentwickelt beschlossen lagen.

Die erste Schöpfung aus dem Limbus war die der vier Elemente, darunter zwei compacte: das Wasser und die Erde, und zwei körperlose (gasartige): die Luft und das Feuer[4]). Das Feuer stieg nach oben und bildete den Aether; das Wasser lief zusammen in eine Flüssigkeit und ward zum Meere; die Erde präcipitirte sich in die Tiefe und ward zum Festland; die Luft endlich blieb in der Mitte als ein Leeres zurück[5]). Die zweite Schöpfung liess aus dem Feuer (Aether) die Gestirne, aus der Luft die Elementargeister, aus dem Wasser die Wassergeschöpfe und aus der Erde die irdischen theils empfindungslosen, theils empfindenden Geschöpfe hervorgehen. Das war der Mai der grossen Welt[6]). Zuletzt endlich ward der Mensch geschaffen

1) Vom Podagra, p. 581 sq. — 2) Paramirum t. 1. p. 72. Philosophia ad Athenienses, t. 2. p. 1 sqq. De mineralibus, t. 2. p. 129. — 3) Vom Podagra, p. 565. 581. — 4) De natura rerum, t. 1. p. 903. — 5) Phil ad Athen. p. 1—18.
6) De pestil. t. 1. p. 329.

nach dem Ebenbilde Gottes und als Mikrokosmus in die Mitte der grossen Welt gesetzt. Auf solche Weise also wurden alle Geschöpfe aus dem Limbus ausgeschieden und durch diese Scheidung das Weltgebäude hergestellt. Alles aber wurde geschaffen um des Menschen willen; er ist das Endziel der Schöpfung [1]).

Das ganze Weltall gleicht einem Eie, dessen Bestandtheile die Schale, das Eiweiss, der Dotter und das in der Mitte des Dotters lebende und sich gestaltende Küchlein sind. Alle Himmelssphären und alle Gestirne umschliesst nämlich der Yliados, oder das grosse, luftartige Chaos, das mysterium magnum, welches nichts anderes ist, als der ursprüngliche Limbus, aus welchem sich die Theile der Welt in der Schöpfung ausgeschieden haben. Dieser Yliados gleicht daher der Eischale, weil wie diese das Ei, so er die ganze Welt zusammenhält [2]). Dann folgt die obere Sphäre, aus der Sphäre des Feuers oder Aethers mit ihren Gestirnen und aus der Sphäre der Luft bestehend. Diese gleicht dem Eiweiss, weil wie das Eiweiss den Dotter, so auch sie die untere Sphäre wiederum umschliesst und zusammenhält. Diese untere Sphäre, die Sphäre des Wassers und der Erde, gleicht endlich dem Dotter des Eies, und der Mensch dem Küchlein, welches in der Mitte des Dotters lebt und aus demselben sich nährt [3]).

Alle Theile dieser grossen Welt stehen zu einander in durchgängiger Harmonie; die obere Sphäre spiegelt sich in der untern ab, das Allgemeine in dem Einzelnen, welches aus ihm entspringt. Nichts ist geschaffen, was nicht sein Gegenbild hätte in der grossen Welt. Denn die grosse Welt und alle die unzählig vielen kleinen Welten, welche in jener grossen enthalten und beschlossen liegen, sind doch nur ein und dieselbe göttliche Schöpfung, und jeder Anfang der Dinge ist zugleich der Grund aller künftigen Einzelwesen, welche aus ihm hervorgehen, nach ihren Eigenschaften; denn aus demselben Anfange kann ja nichts ihm selbst Ungleiches entstehen [4]). Demnach entspricht jedem Mineral, jedem Steine, jedem Kraut und jedem Thiere auf Erden ein Stern am Himmel, und umgekehrt [5]). Besonders aber hat jeder Bestandtheil des menschlichen Wesens sein Gegenbild in der äussern Welt und steht mit demselben in stetiger Verbindung. So entspricht das Herz der Sonne, das Gehirn dem Monde, die Milz dem Saturn, die Leber dem Jupiter u. s. w.; und jedes dieser Eingeweide ist wiederum verwandt mit den Mineralien, Edelsteinen, Pflanzen, Farben und Gerüchen, welche den besagten Himmelskörpern entsprechen [6]). Eben deshalb übt denn auch Alles in der Welt einen gegenseitigen Einfluss auf einander aus; besonders stehen die untere Welt

1) Phil. sag. p. 390. — 2) Paramirum, p. 7. — 3) Paragranum, p. 208. 218. 241. Meteororum ll. t. 2. p. 74. — 4) Paramir. p. 103. — 5) De pestil. p. 339.
6) Paramir. p. 14. Cf. Chir. magn. p. 70. Paragranum, p. 208.

und alle Dinge in derselben unter dem fortwährenden wirkenden Einflusse der höhern Welt und ihrer Gestirne.

Diese allgemeinen Bestimmungen über die Entstehung und Beschaffenheit der grossen Welt vorausgesetzt, fragen wir nun weiter, welches denn die materiellen Principien aller geschaffenen Dinge seien. Paracelsus zählt deren drei auf: Sulphur, Sal und Mercurius (Quecksilber). Da Alles, sagt er, was im Himmel und auf Erden entstanden ist, durch das Schöpfungswort des *dreieinigen* Gottes geschaffen war, so sind auch alle Dinge aus *Drei* gemacht und in *Drei* gesetzt, woraus folgt, dass die richtige Naturkunde nicht mehr als drei Principien aller Dinge suchen soll, jegliche Ansicht dagegen, die da mehr sucht, falsch und irrig ist [1]). Und diese drei Principien sind, wie schon gesagt, Sulphur, Sal und Mercurius. Sie sind die species primigeniae der Urmaterie; jedes Element und jeglicher Körper erwächst aus diesen dreien [2]). Sie machen allein Alles, ja sie sind selbst Alles; die Scheidekunst entdeckt in jedem Dinge nicht mehr als diese drei [3]). Ohne Sulphur ist kein Wachsthum und kein Gedeihen, ohne Mercurius keine Flüssigkeit und ohne Sal keine Festigkeit noch Gediegenheit: demnach müssen in jedem Dinge alle drei beisammen sein und eines ohne das andere mag nicht sein [4]). Allerdings können wir dieselben niemals an sich selbst erkennen und zur unmittelbaren Anschauung bringen, ausser in wie fern das Feuer sie uns offenbart. Was nämlich brennt und sich verzehrt, das ist Sulphur, welcher flüchtig ist; was dagegen raucht und sich sublimirt, das ist Mercurius, und was äusserlich Asche wird, das ist Salz [5]). — Sind die drei Principien in einem Dinge einig und in gehöriger Proportion zusammengewachsen, dann erfreut sich dasselbe der Gesundheit und des Gedeihens; wenn sie sich aber zertheilen und sondern, so dass das eine fault, das andere brennt, und das dritte entweicht und sich verflüchtigt, dann entsteht in dem Körper ein bellum intestinum, eine Krankheit, und in Folge dessen löst sich allmählig das ganze Körpergebilde auf und wird zerstört [6]).

So entstanden denn aus diesen speciebus primigeniis der Urmaterie durch das Walten des göttlichen Geistes zuerst die vier Elemente, indem dieselben in verschiedenen Verhältnissen sich mit einander mischten [7]). Die vier Elemente bilden dann die nächste Grundlage für die Entstehung der übrigen Dinge, indem jedes derselben die Mutter gewisser Dinge wird. Aber damit aus den Elementen die übrigen Dinge der Welt sich gestalten, bedarf es in denselben auch wirkender Principien; denn das Element bietet nur den Stoff; die wirkende Kraft muss eine andere sein, als das Element. Diese wirkende Kraft nun nennt

---

1) Meteor. p. 72 sqq. — 2) Ib. l. c. Labyr. med. p. 269. De pestilitate, t. I. p. 328. Paramir. p. 73. — 3) Paramir. p. 27. — 4) Ib. p. 38 sq. — 5) Ib. p. 27. 6) Ib. p. 28 sq. — 7) Meteor. p. 72 sq.

Paracelsus den *Archeus* oder den beseelenden Geist des Elementes. Es ist kein persönlicher Geist, sondern eben nur eine wirkende Kraft, welche als solche bewusstlos und instinctiv thätig ist [1]). Durch diesen ihm einwohnenden und es beseelenden Archeus also wird jedes der Elemente unter Mitwirkung aller andern die Mutter eigenthümlicher Wesen, welche aus seinem Schoosse hervorgehen. Obwohl daher alle Dinge aus den Elementen sind, so sind ihre Kräfte doch nicht aus dem leiblichen an sich todten Stoff der Elemente, sondern aus ihren Arcanis, d. i. aus den geistigen Kräften ihres Archeus [2]). Er ist es, welcher die Materie vorbereitet, damit sie eine geeignete Grundlage sei zur Entstehung eines bestimmten Wesens. Er ist es aber auch, von welchem dann die also vorbereitete Materie jenes innere Bildungsprincip erhält, welches dem Processe seiner Formation und Entwicklung vorsteht, und denselben zu Ende führt [3]). So ist in allen Dingen ein geistiges Princip von innen heraus wirksam. Und darum ist denn auch das, was wir Leben nennen, nicht auf eine besondere Categorie von Wesen beschränkt, sondern es ist etwas Allgemeines. Alles, was einen Leib hat, lebt; denn in jedem Leibe liegt, wie gesagt, ein Geist verborgen und beschlossen; der Geist aber ist wesentlich lebend und lebenspendend. Ueberall in der Welt äussert sich daher Leben; Nichts ist schlechthin todt; alles regt und bewegt sich und entwickelt eigenthümliche Wirkungen, in welchen sich eben sein Leben offenbart [4]). Dieses Leben der Dinge wird dann wiederum genährt und erhalten zunächst aus jenem Elemente, aus welchem das Ding entstanden ist, weil ja jedes Element seinen Producten ihr Fleisch, d. i. ihre Substanz gibt [5]). So kehrt auch jedes Product bei seinem Tode in sein ursprüngliches Element zurück; denn jedes Element hat Leben und Tod in sich, und ist, wie der Anfang und die Gebärmutter, so auch das Ende und das allgemeine Grab aller seiner Früchte und Erzeugnissse, ohne dass das Element an Mass oder Schwere je zunimmt oder abnimmt [6]).

Die Quintessenz eines Dinges ist der körperliche Auszug desselben, welcher daraus, nachdem sein besonderes individuelles Leben zerstört worden, durch künstliche Auflösung und Ausscheidung in der grössten Reinheit und Feinheit, gesondert von allen unvollkommenen Elementen, womit seine eigenthümliche Wesenheit ehedem vermischt war, gewonnen wird. Sie ist also nicht etwa ein „fünftes Element," wie der Name anzudeuten scheint, sondern sie ist selbst nur eines der vier Elemente, nämlich das in dem Dinge, woraus sie gezogen

---

1) Ib. p. 79 sq. — 2) Phil. ad Athen. p. 13. — 3) De gradibus et compositionibus receptorum naturalium, t. 1. p. 956. — 4) De natura rerum, t. 1. p. 889. De modo pharmacandi, t. 1. p. 772. — 5) Fünf philosophische Tractate, t. 2. tr. 2. p. 310 sq. — 6) De mineralibus, t. 2. p. 181.

wird, in der grössten Vollkommenheit gesetzte und dominirende, im reinsten Auszuge und in der vollkommensten Sonderung dargestellt und ausgeschieden. Diese Quintessenz ist das allein wirksame, worin die Arcanen, d. i. die Heilkräfte eines jeden Dinges, z. B. eines Minerals, eines Edelsteines oder einer Pflanze u. s. w. enthalten sind[1]). Wo die eigentliche Lebenskraft und der Lebensgeist unmittelbar aus der Seele selbst hervorgeht, wie in allen empfindenden Wesen, da ist es unmöglich, aus dem getödteten Leibe eine andere, als eben auch nur eine schon ertödtete und folglich kraftlose Quintessenz auszuziehen. Wohingegen die Kraft des besondern ertödteten Lebens im allgemeinen Leben der Elemente noch fortdauert, weil das besondere Leben nicht aus einer besondern Seele, sondern nur aus dem allgemeinen Leben der Stoffe hervorging, ist allein die Ausziehung einer wahrhaft lebendigen Quintessenz möglich[2]).

Wir haben oben gehört, dass jedes der Elemente durch die Kraft des ihm eigenthümlichen Archeus eigenthümliche Producte erzeuge. Wenn nun aus dem Wasser alle Mineralien, Metalle und Steine hervorgehen, so erzeugt die Erde zunächst aus sich die unendliche Menge der Pflanzen. Jene sind daher Früchte des Wassers, diese Früchte der Erde[3]). An die Pflanzen schliessen sich dann die Thiere an, welche, wie ihre ursprüngliche Entstehung zeigt, gleichfalls als Früchte der Erde anzusehen sind. Ein Thier nennen wir jede empfindsame Creatur, welche einen sterblichen Luft- oder Feuergeist in einer zerstörlichen Behausung von Fleisch und Blut, die aus Erde und Wasser gebildet ist, aber keine unsterbliche nach Gottes Ebenbild geschaffene Seele hat[4]). Wie jedem Steine und jeder Pflanze, so entspricht auch jedem Thiere ein bestimmter Stern am Himmel, unter dessen Einfluss es steht und von dem es beherrscht wird. Aus eben demselben Sterne hat jedes Thier auch seine ihm angebornen natürlichen Künste und seine angeborne Weisheit, d. h. seinen sichern, zuverlässigen Instinct[5]).

§. 97.

Endlich folgt als Haupt der sichtbaren Schöpfung der Mensch. Der Mensch hat als das zuletzt geschaffene Wesen alle Vorzüge der vor ihm geschaffenen Creaturen der grossen Welt geerbt. Nichts ist in der grossen Welt, das nicht in ihm wiederholt und vereint erschiene, und eben deshalb vermag er auch zu wissen, zu verstehen

1) Libri 10. Archidoxeos, de mysteriis naturae, t. 1. l. 4. p. 796 sqq.
2) Ib. l. c. Vgl. *Rixner* und *Sieber*, a. a. O. S. 73—90.
3) Paramirum, p. 41. — 4) De pestil. p. 330 sqq. Phil. sag. p. 340.
5) De fund. sap. p. 328. 332.

und zu ergründen Alles, was im Himmel und auf Erden ist; denn alles dieses ist ja auch in ihm [1]).

Verhält sich das also, dann ergibt sich hieraus von selbst die wesentliche Constitution der menschlichen Natur, wie wir dieselbe schon oben als Voraussetzung der Erkenntnisslehre angedeutet haben. In der grossen Welt haben wir nämlich zwei Hauptbestandtheile zu unterscheiden, einen „sichtbaren, greiflichen und empfindlichen," und einen „unsichtbaren und unempfindlichen." Ersterer ist alles das, was wir unter dem Namen „sichtbare Erscheinungswelt" begreifen, letzterer dagegen ist die astralische oder siderische Wesenheit [2]). Letztere verhält sich gewissermassen als Geist und Seele zu der sichtbaren Erscheinungswelt. Wenn nun aber im Menschen Alles vereint ist, was in der grossen Welt sich vorfindet, so muss auch der Mensch aus zwei Bestandtheilen bestehen, nämlich aus dem sichtbaren, elementarischen Leibe und aus einem Astralgeiste, welcher sich wie das begeistigende und belebende zum Leibe verhält. Der Leib stammt aus der Elementarwelt, der siderische oder Astralgeist dagegen aus dem Himmel oder aus der astralischen, siderischen Wesenheit [3]).

Damit haben wir jedoch die Natur des Menschen noch nicht vollständig. Als Einheit des Elementarleibes und des Astralgeistes würde sich die menschliche Natur noch nicht wesentlich von der thierischen unterscheiden. Es muss endlich noch ein drittes Moment zu den zwei erstgenannten hinzukommen, um die menschliche Natur als solche zu vervollständigen. Und das ist die unsterbliche Seele. Diese stammt aus Gott, und durch diese erhebt sich der Mensch über die Welt zur Erkenntniss und Liebe Gottes [4]).

Die unsterbliche Seele bildet somit den wahren Mittelpunkt des menschlichen Wesens und hat daher auch ihren Sitz im Mittelpunkte des Herzens [5]). Der siderische Geist dagegen ist die erste Peripherie, welche sich um den Mittelpunkt des Menschenwesens anlegt. Wenn er sich also zum elementarischen Leibe belebend und begeistend verhält, so verhält er sich dagegen zur unsterblichen Seele als ein unsichtlicher und ungreifbarer Leib, in welchem unmittelbar die unsterbliche Seele wohnt. Er hat daher seinen Sitz in dem Pericardium über der capsula cordis [6]). Um diesen Astralleib legt sich dann wiederum der elementarische Leib als die zweite Peripherie an. Dieser irdische, elementarische Leib ist trübe und finster, während der syderische Leib, als das vermittelnde zwischen jenem und der Seele lauter und durch-

---

1) De pestil. p. 381. — 2) Phil. sag. p. 340. Cf. De mineralibus, p. 131 sqq. 3) Phil. sag. p. 339 sq. 350. 383. — 4) Ib. p. 340 sq. p. 433. Erklärung der ganzen Astronomey, t. 2. p. 503. De animab. mort. t. 2. p. 272. — 5) Phil. sag. p. 434. — 6) Ib. p. 340. 350. 388. 434. Lib. Azoth. t. 2. p. 521.

sichtig ist. Dem irdischen Leibe ist daher Alles dunkel und verworren, dem syderischen dagegen alles Finstere und Verworrene selbst klar und deutlich, hell und durchsichtig, wie ein Krystall. Darum sieht er auch in aller Berge Eingeweide, durch Stein und Felsen hindurch u. s. w. [1]).

Aber auch in der unsterblichen Seele ist wiederum, um uns so auszudrücken, ein Inneres und ein Aeusseres zu unterscheiden. Das Innere, der eigentliche Mittelpunkt der Seele, ist nämlich der Geist (mens). Dieser Geist ist gewissermassen die Seele der Seele [2]). Wenn die heilige Schrift sagt, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, so ist es eben jener Geist (mens), in welchem die „göttliche Bildniss" niedergelegt ist. Und darum wird dieser Geist von Paracelsus auch schlechtweg die „göttliche Bildniss" im Menschen genannt. Auch nennt er ihn mit den frühern „deutschen Mystikern" das Gemüt oder das Fünklein der Seele, so wie den „Engel Gottes" oder den „Richter," welchen wir in uns haben, und auf dessen Stimme wir hören sollen. Der Geist oder die göttliche Bildniss ist somit das eigentlich Göttliche in unserer Seele, in dieser Bildniss steht die Seele in unmittelbarer Communication mit Gott, der Geist (mens) ist daher der Sitz der göttlichen Weisheit, er ist das eigentliche Organ jener unmittelbaren Anschauung des Göttlichen, welche wir oben als die Grundbedingung und Voraussetzung aller höhern Erkenntniss kennen gelernt haben [3]).

Fragen wir weiter nach der Entstehung der menschlichen Natur, so wird die ursprüngliche Schöpfung des Menschen von Paracelsus in folgender Weise beschrieben: „Gott hat ausgezogen das Wesen von den vier Elementen zusammen in Ein Stück, hat auch ausgezogen von dem Gestirn das Wesen der Weisheit, der Kunst und der Vernunft, und also beide Wesen, der Elemente und des Gestirns, zusammengefügt in Eine massa, welche die heilige Schrift limum terrae nennt, und welche nach dem natürlichen Lichte das fünfte Wesen heisst [4])." In den also gestalteten limum terrae hat Gott dann seinen Geist, die unsterbliche Seele, eingehaucht [5]). In analoger Weise verhält es sich denn auch mit der Entstehung der folgenden Menschen. Zuerst wird der Leib empfangen in dem Limbus des weiblichen Uterus; dann ordnet der Archeus die beiden Samen des Mannes und Weibes an ihren Ort und wandelt sie in Fleisch und Blut; hierauf fängt der Embryo zu wachsen an, und wenn nun der Leib des Menschenkindes fähig ist, den Geist des Lebens zu empfangen, dann gibt ihm Gott diesen (astrali-

---

1) De fund. sap. p. 313. — 2) De animab. mort. p. 272. — 3) Phil. sag. p. 483—486. p. 340 sqq. 347. 434. — 4) Phil. sag. p. 344 sq. 357. Erklärung der ganzen Astronomey, p. 487. — 5) Phil. sag. p. 430.

schen) Geist und mit demselben schafft er ihm zugleich durch sein Wort die unsterbliche Seele [1]).

Der elementarische Leib nährt sich aus der ihn umgebenden Elementarwelt, und ihm gehört alles dasjenige an, was zu den thierischen Functionen im Menschen zu rechnen ist; also alle vegetativen Verrichtungen, die sinnliche Empfindung, die sinnliche Begierlichkeit, der Instinct u. s. w. [2]). Der syderische Geist dagegen nährt sich aus der astralischen Welt unsichtbar und ungreiflich durch geistige Einflüsse, mittelst geheimer und aus weiter Ferne kommender Mittheilungen [3]) und ihm gehört alle natürliche Vernunft, Weisheit und Kunst an [4]). Alle natürliche Kunst und Wissenschaft ist ihm angeboren, und es ist Sache dieses Geistes, das Angeborne zur Entwicklung zu bringen. Darum soll der Mensch sich rein und unbefleckt bewahren, auf dass frei und ungetrübt bleibe sein Geist, und so in der Erkenntniss fortschreiten könne. Dieser Geist ist es, welcher auch im Schlafe redet, und indem er mit dem ihm verwandten Astralgeiste der grossen Welt communicirt, oft im Schlafe Verborgenes entdeckt. Daher die Weissagungen im Traume, welche von Niemanden, insbesonders nicht vom Arzte gering geachtet werden sollen [5]). — Die unsterbliche Seele endlich nährt sich unmittelbar aus Gott, durch den Glauben an sein Wort und durch das heilige Abendmahl, und ihr gehört alle Gotteserkenntniss, alle Religion und alle Tugend an. Sie hat Gott unmittelbar zum Lehrmeister und er offenbart sich derselben unmittelbar im Geiste, im Gemüte, in der göttlichen Bildniss [6]). Das ist der ordentliche Weg seiner Selbstoffenbarung. Aber auch auf ausserordentliche Weise offenbart Gott manchmal der unsterblichen Seele Verschiedenes, durch Gesichte, Stimmen und Boten, was auf das Ewige Bezug hat, und darum gibt es ausser der natürlichen auch eine göttliche Weissagung und Begeisterung [7]).

Jeder der drei Bestandtheile der menschlichen Natur fühlt sich zu dem hingezogen, womit er verwandt ist, und woraus er seine Nahrung zieht. Die unsterbliche Seele oder vielmehr die „göttliche Bildniss" in derselben strebt und begehrt nach dem Göttlichen; der Astralgeist nach natürlicher Weisheit, Kunst und Wissenschaft, und der elementarische Leib nach den sinnlichen, thierischen Genüssen des Lebens [8]). Da aber die unsterbliche Seele den Mittelpunkt des Menschenwesens bildet, so ist es ihre Aufgabe, über alle diese verschiedenen Richtungen des menschlichen Begehrens zu herrschen und die Unter-

1) De generatione hominis, t: 1. p. 120 sq. Phil. de gen. hom. t. 2. p. 65 sq.
2) Phil. sag. p. 340. 357. — 3) Ib. p. 346 sq. Lib. Azoth. p. 524.
4) Phil. sag. p. 340 sqq. p. 346. — 5) Fragmenta medica, t. 1. p. 141. Phil. ad Athen. p. 16. Phil. sag. p. 405. Erklär. der ganzen Astronomey, p. 497.
6) Phil. sag. p. 346. 400. 405. Liber Azoth. p. 524. — 7) Phil. ad Athen. p. 15 sq. — 8) Phil. sag. p. 354.

ordnung derselben unter einander aufrecht zu erhalten. Gute und böse Geister sollicitiren die Seele, ihnen ihren Willen zu thun. Sie aber hat das Schiedsrichteramt. Sie gleicht einem Könige, umgeben von seinen Räthen, mit freier Macht zu wählen, was der eine oder der andere Theil ihm vorschlägt; und damit die Seele bei dieser Wahl nicht wider Willen fehl greife, dazu ist sie mit göttlicher Weisheit im Geiste ausgestattet [1]).

So sollen die drei Bestandtheile des menschlichen Wesens in Harmonie und Concordanz zu einander sein und bleiben; denn Gott hat sie miteinander vermählt und sie sollen das Gelübde der Vermählung halten. Deshalb sollen wir unsern Leib, sowohl den elementarischen, als den syderischen, nicht etwa gering schätzen, unbenützt lassen oder wohl gar verderben; aber wir müssen bedacht sein, dass weder des syderischen Geistes speculative, noch des elementarischen Leibes sinnliche Lust über ihre gebührlichen Schranken hinausbreche, sondern nur nach dem der Seele eingepflanzten Gesetze Gottes sich bethätige. Aber freilich können durch eigene Schuld der Seele die Bestandtheile der Menschennatur aus der Concordanz fallen und dadurch sich selbst gegenseitig untereinander verderben. Denn wie Mann und Weib adulteriren und einander untreu werden können, so können auch der irdische Leib und der syderische Geist einander untreu werden, oder beide sich gegen die Seele empören, wenn, so wie der elementarische Leib, also auch der syderische Geist, jeder von beiden ausschliesslich in seiner eigenen Lust leben will, und sein Wesen ganz allein für sich und ohne Rücksicht auf den andern Genossen und ohne Unterordnung gegen das Gesetz Gottes, welches die Seele in ihrem Innersten vernimmt, treiben will. Und wenn dieses geschieht, dann fällt der Mensch ganz der Herrschaft der irdischen Elemente und den malignanten Constellationen des Himmels anheim, und wird ein blosses schlaues oder dummes Vieh. Um das höhere Leben des Geistes ist es geschehen; der Mensch versinkt ganz im Bösen [2]).

§. 98.

An diese Voraussetzungen schliesst sich nun unmittelbar des Paracelsus Lehre von dem Sündenfall und von der Wiedergeburt an. Der Zustand des ersten Menschen war nicht gleichförmig mit dem gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes. Der erste Mensch erfreute sich vielmehr einer engelgleichen Gestalt. Sein Leib war in der göttlichen Bildniss verklärt und nahm deshalb auch an deren Unsterblichkeit Theil [3]). Es war nichts Thierisches (Cagastrisches), sondern nur Himmlisches (Iliastrisches) in seinem Leibe. Die Organe der

---

1) Ib. p. 433—435. Cf. Lib. Azoth. p. 521. — 2) Phil. sag. p. 354 sq. p. 438. Cf. De sagis t. 2. p. 254. — 3) Lib. Azoth. p. 539. Cf. Phil. sag. p. 417.

Vegetation und der Zeugung fehlten; der Mensch hätte, falls er in diesem Zustande geblieben wäre, auf eine höhere Weise sein Leben erhalten und die Vermehrung des Menschengeschlechtes wäre gleichfalls in anderer Art vor sich gegangen [1]).

Allein der erste Mensch war doch nicht in jeder Beziehung vollkommen. Er war vielmehr im Zustande eines neugebornen Kindes; er hatte einen „kindischen Verstand," und so war er der Verführung zugänglich [2]). Die Verführung durch den Satan trat wirklich ein; Adam und Eva versahen sich an dem Schlangenmonstrum, liessen sich verführen und verfielen in die Sünde.

Die Folge davon war, dass sie die „göttliche Bildniss" verloren, dass ihr engelähnlicher Zustand aufhörte, und dass sie in die reine Natürlichkeit herabsanken [3]). An dem Schlangenmonstrum hatten sie sich versehen; in Folge dessen wurden sie selbst monstrosisch; gleich dem Lucifer, welcher durch seinen Fall seine Form verloren und zum Basilisken geworden, verloren auch sie das rechte Ebenbild und die Form des göttlichen Menschen [4]). Das Thierische, welches vorher in der Klarheit der göttlichen Bildniss verschlungen gewesen, trat nun in seiner vollen Nacktheit hervor [5]). Sie hatten aufgehört, iliastrisch zu sein; sie wurden cagastrisch [6]); und das Cagastrische steckt voll von Sünden [7])," weil und in so fern es eben aus der Concordanz mit der höhern göttlichen Bildniss entwichen ist. „Der Mensch ist somit nicht geblieben in seinem *ganzen* Wesen, als ihm befohlen war von Gott; er hat das, was Gott an ihm beschaffen hat," (die „Bildniss") „verloren und ist tödtlich worden in Einem Theile [8])." Es ist eine Verstümmelung einerseits, und eine Vergestaltung seines Wesens andererseits, was wir als Folge der Sünde am Menschen hervortreten sehen.

Offenbar kann also die Wiedergeburt des Menschen nur darin bestehen, dass die Natur des Menschen zu ihrer vorigen Integrität wieder hergestellt, und die Aufhebung jener Vergestaltung derselben, welche in Folge jener Verstümmlung eingetreten, wenigstens in Aussicht gestellt wird. Die göttliche Bildniss muss im Menschen wiederhergestellt werden und in Folge dieser Wiederherstellung muss in dem Menschen der Keim sich einsenken zur einstigen Verklärung, in welcher er auch nach seiner Leiblichkeit in den ursprünglichen Zustand zurückkehren wird. Das ist es denn auch, was Paracelsus lehrt. „Der Mensch," sagt er, „muss das tödtliche Fleisch und Blut verlassen und wieder zum andern Mal geboren werden, und zwar, wie Christus, aus einer Jungfrau, die da ist die göttliche Bildniss im heiligen Geiste [9])."

---

1) Lib. Azoth, p. 523. 526. 533 sqq. 537. — 2) Ib. p. 539. — 3) Ib. p. 535. 4) Ib. p. 537. 539. 541. — 5) Ib. p. 523. — 6) Ib. p. 521. — 7) Ib. p. 523. 8) Phil. sag. p. 433. — 9) Ib. p. 437.

So wird also in der Wiedergeburt das göttliche Ebenbild in der Seele wieder hergestellt, und da dieses göttliche Ebenbild, wie wir wissen, zur Natur der unsterblichen Seele gehört, weil es eben den centralen Theil derselben ausmacht, so ist die Wiedergeburt von diesem Standpunkte aus nichts anders, als die Redintegration der menschlichen Natur. Zugleich aber führt diese göttliche Bildniss auch eine neue, himmlische Leiblichkeit mit sich, in welche die unsterbliche Seele gekleidet wird. In der Taufe, lehrt Paracelsus, werden wir incarnirt, d. h. wir werden geboren in den himmlischen Leib der Bildniss, in das himmlische Fleisch der Erlösung. Der Sohn Gottes hat uns durch die Erlösung dieses neue Fleisch und Blut beschaffen; aus dem heiligen Geiste geht es in uns ein; durch das heilige Abendmal wird es in uns genährt [1]). Dieser ewige Leib hat, weil er der himmlische Leib der „Bildniss," des Geistes ist, die Erkenntniss von Gott, seinem Herrn, er ist ein Theologus, ein Prophet, ein Apostel, während dagegen der tödtliche Leib Nichts weiss [2]). „Zwei „„Fleisch"" sind somit in dem erlösten Menschen, das eine von Adam, das ist Nichts werth; das andere vom heiligen Geist, das ist lebendig und macht lebendig; denn der Geist incarnirt von oben herab [3])." „So ist das, was Adam verloren hat, wieder erobert; die Seele ist nun nicht mehr blos, nicht mehr nackend, sondern sie ist angekleidet mit dem Kleide, Fleisch und Blut vom heiligen Geiste [4])." In dieser himmlischen Leiblichkeit nun ist in den Menschen der Keim der künftigen Auferstehung und Verklärung eingesenkt: — und das ist das zweite Moment der Wiedergeburt. Denn nicht der tödtliche Leib wird auferstehen; der himmlische Leib allein ist der Leib der Auferstehung. „Das irdische Fleisch, das Fleisch Adams, kommt nicht gen Himmel; denn es ist voll Unlust, Laster und Ueppigkeit. Es fällt ganz der Erde anheim; denn es ist ganz tödtlich und gar niemals gut." Nur in dem neuen Fleisch wird der Mensch auferstehen und mit Christo vereinigt werden [5]). Und wenn diese Verklärung eingetreten, dann ist der Mensch wieder vollkommen zu seinem ursprünglichen Zustande hergestellt: die Wiedergeburt ist vollendet.

Fügen wir nun noch Einiges aus der Lehre des Paracelsus über die Magie bei. Dass der Arzt Cabbalist, Astrolog und Alchymist sein müsse, um seines Amtes in der rechten Weise zu walten, haben wir bereits gehört. Dem göttlichen Einflusse muss sich der Arzt erschliessen, weil er nur aus Gott Alles recht verstehen kann; der Astrologie muss er kundig sein, weil Alles in der untern Weltsphäre unter dem Einfluss der Gestirne steht, und insbesonders wohl die Hälfte der Krankheiten aus diesem Einflusse entspringt; die Alchymie muss er

1) Ib. p. 437 sq. — 2) Ib. p. 438. — 3) Ib. l. c. — 4) Ib. l. c.
5) Ib. p. 436 sqq. De fund. scient. p. 338.

verstehen, um die Quintessenz aus den Dingen ziehen und sie zu Heilmitteln verwenden zu können. Dazu kommt nun aber auch noch die Magie. Die Magie ist die Kunst, durch unerkannte, geheime Kräfte, besonders aber durch unmittelbare Einwirkung des Geistes eines Menschen auf andere menschliche oder Naturgeister, mittelst der höchsten Macht und Stärke des Glaubens und der Imagination, andernfalls unmögliche Dinge in wohlthätiger oder in schädlicher Absicht zu vollbringen [1]). Liegt eine wohlthätige Absicht zu Grunde, so haben wir die Magie im engern Sinne, liegt dagegen eine schädliche Absicht zu Grunde, so haben wir die Zauberei oder Hexerei [2]). Der Grund von beiden ist somit die absolute, zum Guten wie zum Bösen anwendbare geistige Macht, welche dem Menschen über die ganze sichtbare Schöpfung von Gott ursprünglich, jedoch in verschiedenen Individuen in sehr ungleichen Graden verliehen worden ist [3]). Und diese Macht bethätigt sich entweder in einer hervorragenden Stärke des Glaubens, oder aber in einer über das gewöhnliche Mass gehenden Stärke und Gewalt der Imagination [4]). Vermöge dieser Magie vermag der Magus nicht blos Zeichen zu deuten oder wahrzusagen, sondern auch wilde Thiere zu bändigen, und besonders andere krank und gesund zu machen [5]). Und eben aus diesem letztern Grunde ist die Magie für den Arzt von grossem Vortheile, ja fast unentbehrlich, weil Krankheiten aus geistigen Ursachen nicht durch elementarische, sondern abermals nur durch geistige Mittel mögen geheilt werden, und weil, wo der Glaube und die Imagination sichtbar und greiflich geschadet haben, die Wurzel des Uebels gleichfalls nur durch Glaube und Imagination gehoben und ausgetilgt werden kann. Ebenso sollen sich auch die Geistlichen als Seelenärzte mit dieser Magie bekannt machen [6]).

In die weitere Ausführung der besondern magischen Künste wollen wir dem Paracelsus nicht mehr folgen. Wenn wir aber auf den materiellen Theil seines Systems, wie wir denselben bisher in seinen Grundzügen dargestellt haben, zurückblicken, so kann es uns nicht entgehen, dass wir es, wie im formellen Theile, fast überall nur mit cabbalistischen Ideen zu thun haben. Da treffen wir, wie in der Cabbalah, die Unterscheidung zwischen einer höhern und niedern Welt und daran sich anschliessend die Ansicht, dass die untere Welt im Allgemeinen und Einzelnen das Abbild der höhern Welt sei; da finden wir die cabbalistische Dreitheilung der menschlichen Natur; den „Geist,“ das „Fünklein,“ als den Mittelpunkt der menschlichen Seele, als das eigentlich Göttliche im Menschen, als das Organ der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen; das Erlöschen

1) De Phil. occulta, t. 2. p. 289. — 2) De sagis, p. 254 sq. — 3) Phil. sag. p. 352. — 4) De pestil. p. 375. De virtute imaginativa, t. 2. p. 274. 276 Chirurgia magna, p. 70. — 5) De phil. occulta, p. 290. 292 sq. 296 sq. De imaginibus, earumque virtute, t. 2. p. 305. — 6) Vgl. *Rixner* und *Sieber*, a. a. O. S. 187 ff.

des Gottesfunkens im Menschen und die Vergestaltung der menschlichen Natur in Folge der Sünde; das Wiedererwachen jenes Gottesfunkens und die Neuerstehung des himmlischen Leibes in der Wiedergeburt: — psychologische Ideen, welche sämmtlich in der Cabbalah uns schon begegnet sind. Dass Paracelsus bei solchen kosmologischen und psychologischen Ansichten auch von dem cabbalistischen Aberglauben sich nicht frei erhalten konnte, werden wir erklärlich finden. Astrologie und Magie passten ganz für seine theoretischen Voraussetzungen. Seine rein naturwissenschaftlichen Lehren, in deren Auffindung und Entwicklung er mehr selbstständig sich verhält, entsprechen dem Stande, in welchem die Naturwissenschaft damals überhaupt sich befand. Wenn er daher hierin mitunter Lehrsätze aufstellt, über welche wir nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaft uns des Lächelns nicht enthalten können, wie wenn er z. B. die Erscheinungen in der Atmosphäre auf die Sterne zurückführt, und den Regen aus Regensternen herabfallen, den Wind aus Windsternen herausblasen lässt [1]) u. s. w., so wollen wir ihn darüber nicht tadeln. Jede Wissenschaft muss aus der Kindheit zur Reife sich entwickeln, und wenn sie in ihrer Kindheit noch nicht Alles besitzt, was sie später erringt, so kann nur derjenige sie darüber tadeln oder verachten, welcher überhaupt keinen Begriff hat von der schweren und mühsamen Arbeit, welche der menschliche Geist durchzumachen hat, um eine Wissenschaft, sei sie nun, welche sie wolle, zu einer höhern Vollendung zu bringen. Vielleicht wäre auch Paracelsus in seinen naturwissenschaftlichen Bestrebungen im Allgemeinen glücklicher gewesen, wenn er sich dabei nicht von seinen cabbalistischen Anschauungen hätte leiten lassen, und die Natur nicht nach dem Schema der cabbalistischen Ideen hätte construiren wollen. Gerade darin liegt das Missliche des ganzen Systems.

b. Hieronymus Cardanus.

§. 99.

Neben Theophrastus Paracelsus haben wir an dieser Stelle zu erwähnen den Arzt Hieronymus Cardanus. — Hieronymus Cardanus ward im Jahre 1501 zu Pavia aus einem altadeligen Geschlechte geboren. Er genoss von Seite seines Vaters keine gute Erziehung. Dieser behandelte ihn nicht blos despotisch, sondern erfüllte auch seinen Geist mit magischen und astrologischen Träumereien, so wie mit der Vorstellung von einem ihm beiwohnenden Dämon (daemon familiaris). Seit seinem zwanzigsten Jahre studirte er zu Pavia und dann zu Padua Philosophie und Medicin. Im Jahre 1533 ward er Professor der Mathematik und später der Medicin zu Mailand. Im Jahre 1562 ward er nach

1) Ebend. S. 168.

Bologna berufen, um die Medicin zu lehren, wurde aber daselbst 1570 wegen eines Versuches, die Nativität Christi zu stellen oder dessen Leben und Thaten astrologisch zu erklären, in's Gefängniss gesetzt. Nach Wiedererlangung seiner Freiheit verliess er 1571 Bologna, ging nach Rom und starb hier 1576.

Seine Werke, gedruckt unter dem Titel: „Cardani opera, ed. Car. Spon. Lyon 1663)“ füllen zehn Foliobände. Die wichtigsten derselben in philosophischer Beziehung sind das Werk: „De subtilitate,“ dann „De rerum varietate,“ ferner die Schrift: „De utilitate ex adversis capienda,“ und endlich seine Autobiograhie: „De vita propria.“

Es wird uns aus dem Leben dieses Mannes viel Sonderbares berichtet. Er wechselte oft in seiner Kleidertracht, erschien bald als Schotte, bald als Spanier, bald als Türke u. s. w. bekleidet, zwickte, stach, schnitt oder brannte sich, um, wie er sagte, etwas Schmerzhaftes an seinem Körper zu haben, ging Nachts oft an einsamen Orten umher, schritt bald langsam einher, bald lief er schnell, bald erhob er den Kopf gegen Himmel, bald senkte er ihn zur Erde. So kann es uns nicht wundern, wenn von ihm das Gerücht ging, dass er manchmal toll sei. Offenbar litt der Mann an magnetischen Zuständen. Er rühmte von sich, dass er willkürlich in Entzückung fallen könne, dass es in seiner Macht stehe, Visionen zu haben, und solche, wenn sie sich einstellen, abzuweisen, dass ihm nicht leicht etwas Wichtiges begegne, wovon er nicht vorher im Traume Nachricht erhielte, dass er, was ihm Gutes oder Böses begegne, an Malzeichen an seinen Nägeln erkenne [1]). So behauptet er auch, durch Traum angetrieben worden zu sein, seine Bücher „De subtilitate“ und „De rerum varietate“ zu schreiben. Schon im Jahre 1529, aber um Vieles verstärkt 1573, 1574 und 1575 wollte er eine ausserordentliche Erleuchtung gehabt haben, welche, wie er sagt, ihm zur Erleuchtung und Erheiterung seines Lebens gegeben ward und zur Verständigung, dass er aus Gott sei, und dass Gott ihm Alles sein solle. Diese Erleuchtung habe ihm zu allen seinen Erkenntnissen und Heilungen mehr als alles eigene Studium geholfen. Sie scheine die letzte Vollendung unserer menschlichen Natur zu sein, wenn sie nicht gar eine göttliche Kraft sei [2]).

Wir sehen schon, dass wir es hier mit einem sonderbaren Manne zu thun haben. Seinem Charakter entsprechend sind auch seine Schriften. Sie entsprechen nicht jedesmal genau ihrer Aufschrift, und strotzen oft von Wiederholungen und Digressionen; kurz aus der ganzen Composition leuchtet hervor, dass er im Ganzen ohne künstlerisch über-

---

1) *Hieronym. Card.*, De rerum varietate (ed. Basil. 1557) l. 8. c. 43. p. 314 sq.

2) De vita propria, c. 38. 54. Vgl. *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 389.

dachten Plan gearbeitet und nur das nächste beste zusammengestoppelt habe, um den Bogen voll zu machen [1]).

Beginnen wir in der Darstellung seiner Lehre mit seinen naturphilosophischen Ansichten: so nimmt Cardanus im Gegensatze zur aristotelischen Naturlehre nur drei materielle Elemente an, nämlich Luft, Wasser und Erde. Das Feuer ist kein Element [2]). Die Erde nimmt den untern, die Luft den oberen Raum ein: das Wasser befindet sich in der Mitte zwischen beiden [3]). Die Principien aller Zeugung aber sind die himmlische Wärme und die irdische Feuchtigkeit; jene ist die formelle und thätige, diese die materielle und empfangende Ursache aller Körper [4]). Demzufolge sind denn auch nicht mehr als zwei physische Qualitäten: die Wärme nämlich und die Feuchtigkeit; denn die Trockene und die Kälte sind nur Privationen [5]).

Die himmlische Wärme ist das eine, allgemeine, Leben ertheilende Princip, welches alle Dinge durchdringt: und dieses Lebensprincip regt sich in jedem der drei materiellen Elemente, in Luft, Wasser und Erde auf eine ihm eigene Weise. Alles ist daher belebt, von den Gestirnen an bis hinab zu den niedrigsten Körpern, welche auf den ersten Blick todt zu sein scheinen. Nur ist das Leben in den höhern Körpern ein intensiveres, am intensivsten ist das Leben der himmlischen Körper [6]). Die himmlische Wärme verhält sich somit zu allen Dingen als die belebende Seele. Und daher stehen denn auch alle Naturdinge in einer allgemeinen Sympathie mit einander, welche Sympathie wiederum von den Himmelskörpern bis zur niedersten Stufe der Körperwelt herabreicht [7]).

Auf der Spitze der Stufenleiter der irdischen Dinge steht der Mensch. Der Mensch kann so wenig in die Species der Thiere eingereiht werden, wie die Thiere in die Species der Pflanzen. Er ist über die Thierwelt erhaben und bildet eine eigene Species [8]). Der Zweck, zu welchem er geschaffen ist, ist ein dreifacher: er ist nämlich erstens dazu da, damit er Gott und die göttlichen Dinge erkenne, zweitens damit er so zu sagen als Mittler das Irdische und Sterbliche mit dem Göttlichen verbinde, und endlich drittens, damit er über das Irdische herrsche und es zu seinem Nutzen gebrauche [9]). Ebenso lassen sich auch drei Klassen von Menschen ausscheiden, nämlich göttliche, welche vermöge ihrer erhabenen Erkenntniss nicht getäuscht werden und nicht täuschen; dann menschliche, welche blos menschliche Dinge erkennen

---

1) *Rixner,* Gesch. d. Phil. Bd. 2. S. 226 sq. — 2) De subtilitate (nach einer französischen Uebersetzung von Richard le Blanc, Paris 1678) l. 2. fol. 26, b sq. 3) Ib. fol. 28, b. De rer. variet. l. 1. c. 2. p. 13. — 4) De subtil. fol. 42, a. fol. 47, a sq. — 5) De rer. variet. l. 1. c. 1. pag. 4. — 6) De subtil. l 5. fol. 131, a sqq. — 7) Ib. l. 18. fol. 433, a. De rerum varietate, l. 1. c. 1. pag. 4 sqq. — 8) De subtil. l. 11. fol. 302, a. — 9) Ib. l. 11. fol. 302, b.

und daher sowohl getäuscht werden, als auch selbst täuschen, und endlich thierische, welche nicht einmal die menschlichen Dinge gehörig erkennen, und daher zwar nicht täuschen, aber doch selbst stets in der Täuschung sich befinden [1]).

Hat aber der Mensch vermöge seiner wesentlichen Bestimmung einen dreifachen Zweck: die Erkenntniss des Göttlichen, die Mittlerschaft zwischen dem Irdischen und Göttlichen, und die Beherrschung der irdischen Dinge, so ist er diesem dreifachen Zwecke entsprechend auch mit drei Dingen ausgestattet, welche ihm mit Ausschluss des Thieres eigenthümlich sind, und auf welchen eben sein Vorzug vor dem Thiere beruht. Es sind dieses der Geist (mens), wodurch er das Göttliche erkennt, und wodurch er selbst auf die Stufe des Göttlichen erhoben wird; die Vernunft (ratio), welche ihn vor allen sterblichen Dingen auszeichnet, und wodurch er in Stand gesetzt ist, das Irdische mit dem Göttlichen zu vermitteln; und endlich die Hand, vermöge deren er die irdischen Dinge seinen Zwecken unterthänig zu machen vermag [2]).

Damit ist denn nun schon auch die Art und Weise angedeutet, wie Cardanus das Wesen des Menschen auffasst. Er unterscheidet in demselben die mens, den Geist, von der eigentlichen Seele. Der letztern gehören die untergeordneten sinnlichen Kräfte an bis herauf zur Vernunft (ratio). Sie entsteht mit dem Körper und vergeht mit demselben [3]). Dagegen ist die mens, der Geist, ein von der Materie getrenntes, intelligibles und immaterielles Sein, und als solches unsterblich. Cardanus sucht diesen Lehrsatz durch mehrere Gründe sicher zu stellen. Er beruft sich darauf, dass der Geist (mens) das Allgemeine erkenne, während die Erkenntniss der Vernunft (ratio) sich blos auf das Besondere beschränke. Der Geist macht aus Vielem Eines, die Vernunft macht aus Einem Vieles: der Geist muss also von jenem Princip, in welchem die Vernunft ihren Sitz hat, wesentlich verschieden sein. Zwar verhalten sich Sinne, Einbildungskraft und Vernunft dienend zum Geiste, weil sie ihm die Erkenntniss des Gegebenen vermitteln: aber desungeachtet müssen sie von ihm dem Princip nach unterschieden werden [4]). Ferner wird der Geist durch fortgesetzte Erkenntniss immer mehr vervollkommnet; je mehr seine Erkenntnisskraft mit Erkenntnissen angefüllt wird, um so mehr wird er für Weiteres erkenntnissfähig. Bei den untergeordneten Erkenntnisskräften dagegen findet das Gegentheil statt, wie denn z. B. das Gedächtniss, je mehr Stoff in demselben angehäuft wird, um so unfähiger wird, noch Mehreres in sich aufzunehmen. Zudem altert der Geist nie; ja

1) Ib. l. 11. fol. 303, a. Cf. De rer. variet. l. 8. c. 46. p. 347.
2) De rerum varietate, l. 8. c. 40. p. 284. Cf. De subtil. l. 11. fol. 303, a.
3) De rer. variet. l. 8. c. 42. p. 308. 310. — 4) Ib. l. 8. c. 42 p. 307 sq.

im Gegentheile, je mehr der Körper altert, um so vollkommener wird das geistige Leben. All das berechtigt und nöthigt uns zu dem Schlusse, dass der Geist (mens) vom Stoffe getrennt, also immateriell und unsterblich sei[1]).

Was ist nun aber diese mens, welche das Akma der menschlichen Natur bildet? Cardanus beantwortet diese Frage damit, dass er dieselbe als etwas Göttliches bezeichnet. Sie ist, sagt er, ihrem Wesen nach nicht verschiedener Art von dem höchsten Geiste, welcher Alles, was hienieden ist, gemacht hat[2]). Eben darauf beruht ihre Unsterblichkeit und Ewigkeit[3]). Ja noch mehr. Der menschliche Geist ist nicht etwas Individuelles, welches als solches vielfach wäre in vielen Menschen, sondern es ist vielmehr in allen Menschen ein und derselbe Geist, in so fern ein und derselbe Geist sich allen Menschen mittheilt[4]). Nur je nach dem Grade, in welchem die eine mens sich allen mittheilt, und je nach der Beschaffenheit der sinnlichen Erkenntnisskräfte, welche sich zum Geiste als Instrumente verhalten, sind die Menschen geistig von einander verschieden[5]).

Diese Lehrsätze sind offenbar entscheidend für den ganzen Charakter der vorwürfigen Lehre. Dieselbe steht, wie wir sehen, auf cabbalistischem Standpunkte. Das geistige Wesen im Menschen wird als etwas Göttliches bezeichnet, und damit nichts an der Sache fehle, wird es noch dazu in averroistischer Weise als ein für alle Menschen Eines und Einheitliches hingestellt. Auf solcher Grundlage liess sich nun leicht auch ein cabbalistischer Mysticismus aufbauen. Wir treffen denn auch denselben vollkommen ausgebildet bei Cardanus. Es ist nach seiner Lehre Sache des Geistes, zur mystischen Beschauung des Göttlichen sich zu erheben. Das geschieht in der Ekstase. Hier trennt sich der menschliche Geist von den untergeordneten Lebenskreisen in der menschlichen Natur los, und wird von dem göttlichen Lichte, wie von einer Fackel durchleuchtet. Da gelangen die untergeordneten Kräfte und mit ihnen die Vernunft zur Ruhe[6]); ihre Thätigkeit hört auf und der Geist allein sonnt sich im Anblicke des göttlichen Lichtes; er wird Eins mit Gott, er prophezeit und wirkt Wunder. Es ist nicht leicht, zu dieser Stufe des Lebens emporzusteigen: es

---

1) Ib. l. 8. c. 42. p. 305 sq. — 2) De subtil. l. 10. Neque enim mens, quae causam omnium rerum primam invenire atque cur omnia sic facta sunt, plene perspicere et assequi valet, alterius vel diversi generis esse potest ab illa ipsa mente, quae haec omnia constituit. (Nach Denzinger l. sup. cit.)

3) De rer. variet. l. 8. c. 42. p. 310.

4) Ib. l. c. p. 309 sq. Unus igitur intellectus omnia intelligit, perficiturque successione partium. Una igitur mens omnium, qui sunt, qui fuerunt quique futuri sunt. — Quamobrem omnes, qui naturaliter locuti sunt, animam statuentes immortalem, unam esse dixerunt, ut Theophrastus, Themistius et Averroes.

5) Ib. l. c. p. 309. — 6) Ib. l. c. p. 311.



bedarf dazu der Gnade Gottes; aber der Mensch muss sich dazu vorbereiten, dadurch, dass er alles Irdische verachtet, dass er seine eigenen Fehler und Uebertretungen erkennt und bereut, seinen Nächsten in Gott liebt und seinen Sinn ausschliesslich auf Gott richtet. Wenn er diese Bedingungen erfüllt, dann wird er zur Fackel Gottes und kann von demselben durch keinen Zufall oder Unfall mehr getrennt werden. Das ist es, was Christus als eine Art von Geheimlehre seinen Aposteln und wenigen andern anvertraut hat [1]).

Diesen Zustand der mystischen Ekstase bezeichnet Cardanus auch als Glaube (fides) und vergleicht ihn mit dem Schlafe. Wie der Lebensgeist im Schlafe zur Ruhe kommt, so kommt auch der höhere Geist in jenem „Glauben" zur Ruhe in Gott. Und da die Ekstase den Gebrauch der Vernunft sistirt, so kann man mit vollem Rechte sagen, dass der Mensch, je mehr er Vernunft hat, um so weniger Glaube besitzt, d. h. dass der Mensch, je mehr er die Thätigkeit seiner Vernunft vorwalten lässt, um so weniger von dem höhern mystischen Leben des Glaubens erreicht [2]). Der Vernunftgebrauch ist für den Glauben schädlich; die Beschauung allein ist das wahre Leben, weil in derselben der Geist, wie schon gesagt, mit Gott Eins wird [3]).

Wir sehen, der Mysticismus verbindet sich hier enge mit der Naturphilosophie. Wenn Cardanus sagt, dass ihm die göttliche Erleuchtung zu seinen Erkenntnissen und Heilungen mehr genützt habe, als eigenes Studium, so hat er diese seine subjective Ueberzeugung, wie aus dem Bisherigen klar ist, auch zu einem integrirenden Gliede seines Systems

---

1) Ib. l. c. p. 812. Cum vero mens ipsa ardens fuerit in Deo, tunc nostra natura supra seipsam effertur, miraculaque contingunt: videas ex timidis fortes, ex miseris beatos, ex ignaris sapientes, ex imbecillibus robustos fieri. Traducitur enim humana mens ac, quasi copulata altiori, corpus secum elevat: hic fervor facit oblivisci miseriarum, laborum, mortisque: unde semper hilares in Deo militant. Non facile autem est, hac face ardere, sed a Deo datum est hoc. Oportet autem primum oblivisci divitiarum et voluptatum omnium, inde etiam suorum necessariorum, gloriam odisse et omnia exteriora bona: post vero etiam vitae et incolumitatis oblivisci, deinde propriam ignorantiam et improbitatem cognovisse, odisseque facta sua: alios vero omnes, nisi qui in malo pertinaces sunt, in Deo quasi semet diligere: bonorum vero facta suis praeponere, nihil sapere, nihil cogitare aut amare, quam Deum, in eoque solo sperare. His novem gradibus mens praeparatur, ut fiat fax Dei, neque tunc ullo casu aut incommodo separari potest. Hocque Christus docuit Apostolos undecim et paucos alios. Cf. l. 15. c. 87. p. 598.

2) Ib. l. 8. c. 42. p. 811. Et ut quies spiritui somnus, ita illi (menti) fides. Et ut somnus perfectus perfecta quies spiritus, ita quies perfecta mentis. Cessat enim in utroque rationalis animae opus: ob id qui plus ratione valent, minus habent fidei: ut etiam in somno anima quasi libera menti superiori exponitur praevidetque futura, non facit, ita in fide unitas fit mentis nostrae atque superioris, et ob id facit, non praevidet.... etc. — 3) De subtil. l. 14. fol. 349, b.

erhoben. Er verweist uns auf den mystischen Weg, um die wahre und volle Erkenntniss, die Erkenntniss in Gott und aus Gott zu erlangen. Wie er selbst in den Regionen vermeintlicher Visionen und Entzückungen sich bewegte und daraus seine Erkenntnisse ableitete, so sollte das Gleiche auch in der Theorie gelten. Die mühsame Arbeit der Vernunftforschung soll dem Menschen abgenommen werden. Magie und Astrologie schliessen sich naturgemäss an diese Voraussetzungen an. Mit grösster Umständlichkeit beschreibt Cardanus alle möglichen Vorbedeutungen, welche wir aus den verschiedensten Dingen haben können, und rühmt die Erfolge, welche er selbst auf diesem Gebiete erzielt habe. Aber freilich ist denn doch die mystische Erkenntniss nicht von der Art, dass sie sich für Alle eignet; sie ist doch in vielfacher Beziehung als eine Geheimlehre zu betrachten und zu behandeln und nicht einem Jeden preiszugeben. Daher der ächt gnostisch-cabbalistische Lehrsatz des Cardanus, dass Christus dasjenige, was das höhere mystische Leben des Geistes betrifft, nur seinen Aposteln und wenigen Andern anvertraut habe. So erblicken wir denn in Cardanus einen Mann, welcher sich ganz zum Adepten der Cabbalah machte, indem er sowohl seine Naturphilosophie, als auch seine Psychologie und seine Erkenntnisslehre im Geiste der Cabbalistik construirte. Einen weiter greifenden Einfluss hat er jedoch nicht ausgeübt. Er ist ein Kind seiner Zeit; über seine Zeit hinaus hat er keine Bedeutung.

c) Johann Baptist von Helmont.

§. 100.

Ein weiteres Glied in der Kette der cabbalistischen Naturphilosophen dieser Periode ist Johann Baptist von Helmont. Wie bei Paracelsus, so ist es auch bei ihm zunächst das ärztliche Interesse, welches ihn bestimmt, mit naturwissenschaftlichen Studien sich zu beschäftigen. Wie dem Paracelsus, so genügt auch ihm die bisherige Arzneiwissenschaft nicht. Er will in derselben neue Bahnen brechen, will eine durchgreifende Reform derselben zu Stande bringen, will die grossen Mängel, welche den bisherigen medicinischen Schulen nach seiner Ansicht anhafteten, beseitigen und eine neue vollkommnere medicinische Schule begründen. Er übt in dieser Richtung ebenso, wie Paracelsus, eine harte und beissende Critik gegen Andere, insbesonders gegen die alten medicinischen Schulen und rühmt seine eigenen Erfindungen. Er habe, sagt er, überall ein wüstes und leeres Haus, einen unbebauten, verwilderten Acker in der Medicin gefunden; er habe Alles neu beginnen müssen und nirgends eine gründliche und durchdachte Untersuchung gefunden. Daher sei an ihm und an seinen Schriften Alles paradox, und er halte sich selbst für einen ganz neuen, ja für den ersten Begründer der Arzneikunde, welche man bisher nur dem Namen

nach gekannt habe [1]). So strebt er denn dahin, die Arzneikunde auf neuen naturphilosophischen Grundlagen aufzubauen und so derselben eine neue, bessere Gestalt und einen gediegeneren Inhalt zu geben, als sie bisher gehabt hatte. Er schlägt aber in diesem Streben dieselbe Bahn ein, wie sein Vorgänger Paracelsus. Es sind, wie bei diesem, die cabbalistischen Ideen, von welchen er sich leiten lässt. In vielen Punkten seines naturphilosophischen Systems weicht er zwar von Paracelsus ab; aber die speculativen Obersätze, von welchen er in der Construction seines naturphilosophischen und medicinischen Systems ausgeht, sind dem Wesen nach dieselben, wie wir sie bei Paracelsus getroffen haben. Hier wie dort sind die cabbalistischen Lehrsätze herrschend. Ja der in der Cabbalah angelegte Mysticismus tritt bei Helmont noch viel stärker hervor, als bei Paracelsus. Diess bekunden schon seine vielfältigen Aeusserungen von gehabten Ekstasen und Visionen, dann von Träumen, welche ihn theils in seinen Untersuchungen geleitet, theils selbst zu Handlungen bestimmt hätten; wie er denn auch seine Bücher nicht herausgegeben haben würde, wenn er nicht im Traume dazu ermahnt worden wäre [2]). Wir wollen damit den wirklichen Verdiensten, welche Helmont sich um die Arzneikunde erworben hat, nicht nahe treten. Er hat in seinen medicinischen Untersuchungen auf gar Manches zuerst hingewiesen, was die nachfolgende Zeit wohl zu verwerthen wusste. „Er war es, welcher zuerst das System der epigastrischen Kräfte kennen lehrte und die mächtige Einwirkung des Magens auf die andern Organe einsah. Ohne seine Entdeckungen über Blas und Gas [3]) würde Stahl wahrscheinlich der Chemie niemals einen reelen Umschwung gegeben haben.“ Aber von diesem rein medicinischen Standpunkte aus haben wir hier seine Lehre nicht zu betrachten; uns beschäftigen nur die philosophischen Grundlagen, welche er seinen naturwissenschaftlichen und medicinischen Untersuchungen unterbreitet: und diese stehen, wie die des Paracelsus, in der Atmosphäre der Cabbalistik.

Johann Baptist von Helmont ward zu Brüssel im Jahre 1577 als der jüngste Sohn einer adeligen, begüterten Familie geboren. Er begann seine Studien so frühzeitig und mit so gutem Erfolge, dass er schon im siebzehnten Jahre seines Alters den philosophischen Lehrcursus an der Universität Löwen vollendet hatte. Da er eine grosse Menge Schriften ohne Plan durcheinander gelesen hatte, so entstand daraus eine Verwirrung und ein ungewisses Hin- und Herschwanken, weswegen er sich auch nicht entschliessen konnte, die Magisterwürde

1) *Joh. Bapt. Helmont*, Promissa autoris (Opp. Deutsche Ausgabe, Sulzbach, 1683). — 2) Confess. autoris, n. 13—15. — 3) Unter Blas versteht Helmont ein sanftes leises Wesen, wodurch die Bewegung und Veränderung hervorgebracht wird. Unter Gas dagegen einen Dunst, einen trocknen luftartigen Hauch, welcher sich in der Kälte entwickelt und sich nicht in tropfbare Flüssigkeit verwandeln lässt.

anzunehmen, sondern von Neuem die Philosophie bei dem Jesuiten Martin del Rio hörte, welcher ihn jedoch gleichfalls nicht befriedigte. Ebenso erging es ihm mit der stoischen Philosophie, auf deren Studium er sich darauf verlegte. Endlich nach vielfachen anderweitigen Versuchen, für seinen Wissenstrieb wahre Befriedigung zu finden, wurde er endlich mit den Schriften des Paracelsus bekannt, welche er in vielen Dingen sehr bewunderte. Zugleich wurde er aber auch mit den mystischen Schriften Taulers und des Thomas von Kempis bekannt, und die Lectüre derselben war entscheidend für die Richtung, welche er nun einschlug. Er gewann die Ueberzeugung, dass er nur aus unmittelbarer Erleuchtung Gottes jene Erkenntniss schöpfen könne, welche seinen Wissenstrieb wahrhaft zu befriedigen geeigenschaftet wäre. Er legte sich auf das Gebet und flehte Gott an, ihm den rechten Weg zu zeigen. Nun bekam er Träume und Offenbarungen, und durch diese erlangte er zuerst die Erkenntniss seiner Unwissenheit, und dann nach und nach reelle Aufschlüsse über das Wesen der Dinge und seiner eigenen Seele. Wollte er einen unbekannten Gegenstand ergründen, so machte er sich davon, wie er erzählt, in seiner Einbildungskraft ein Bild, und nachdem er dasselbe mehrmals betrachtet und gleichsam angeredet hatte, schlief er endlich ganz ermüdet ein. Im Schlafe kam ihm dann dieselbe Erscheinung vollkommener und heller als je wieder vor, und er fand sich dadurch in der Auffindung der Wahrheit oft wunderbar gefördert. Nachdem er nun zu diesem Ziele gelangt, schenkte er sein Vermögen an seine Schwester und ging zehn Jahre auf Reisen. In der Fremde verlegte er sich vorzüglich auf die Chemie oder Pyrotechnik, deren Handgriffe er von einem abenteuernden Reisegefährten erlernt hatte. Er machte in derselben solche Fortschritte, dass er in kurzer Zeit eine Menge der seltensten chemischen Präparate sich verschaffte, welche er dann mit so gutem Erfolge gebrauchte, dass er nach seiner Zurückkunft weit und breit von Kranken um Hilfe angerufen wurde und die glücklichsten Curen vollbrachte. Er lebte nach seiner Rückkunft in dem Städtchen Vilvorden bei Brüssel zurückgezogen von der Welt und übte, vorzugsweise zum Wohle der Armen und meistens unentgeltlich seine Kunst aus. Er starb daselbst im Jahre 1644.

Seine Schriften wurden nachmals von seinem Sohne Franziscus Mercurius von Helmont gesammelt und herausgegeben. Die erste Ausgabe dieser Sammlung erschien in lateinischer Sprache, vier Jahre nach dem Tode des Verfassers, im Jahre 1648 zu Amsterdam. Später erschien dann im Jahre 1683 eine deutsche Uebersetzung der sämmtlichen Schriften Helmont's zu Sulzbach, besorgt von Christoph Knorren von Rosenroth, und diese Ausgabe ist es, welche wir hier unserer Darstellung zu Grunde legen [1]).

1) Subsidiär habe ich auch hier wiederum beigezogen den trefflichen Auszug

Mit allen übrigen Theosophen und Cabbalisten dieser Periode erklärt sich Helmont gegen die Pflege des discursiven Denkens der Vernunft. Die Vernunft mit ihrem discursiven Denken hat nach seiner Ansicht nicht einmal ihren Sitz in der unsterblichen Seele; sie gehört nur der sensitiven Seele an. Deshalb kann sie durchaus nicht das Organ oder die Erkenntnissquelle für die wahre und eigentliche Wissenschaft sein. Für diese kann sie Nichts leisten. Sie ist nicht die Leuchte Gottes, d. h. der Geist des Menschen selbst, ja nicht einmal das eigenthümliche Licht dieser Leuchte, sondern nur ein fremdes Licht, das nur einzelnes Wissbares zu durchdringen vermag. Sie gebiert nur Meinung, nicht Wissenschaft; sie führt nur blinde Bilder der Wahrheit, verwirrte Betrügereien und Einbildungen, dass etwas wahr sei, was doch meistentheils ohne Grund ist, in die Seele ein. Gibt es doch wahrlich kaum einen Winkel in den Schulen, aus welchem nicht die Wahrheit mit dem Besen der folgernden Vernunft rein ausgefegt worden wäre [1]). Eben deshalb ist denn auch die Logik, auf welche gewöhnlich so grosses Gewicht gelegt wird, für die Erkenntniss der Wahrheit ganz unnütz. Diese Vernunft- oder Disputirkunst führt mit all ihren Syllogismen vielmehr von der Wahrheit ab, als zu derselben hin. Durch den Schluss wird keine Erkenntniss uns gewiss; höchstens kann sie uns dadurch etwas deutlicher gemacht werden, in so fern nämlich dasjenige, was in den Prämissen schon enthalten ist, und was wir somit in diesen implicite erkennen, im Schlussatze zur expliciten Erkenntniss gebracht wird. Jede Wissenschaft also, jede Philosophie oder Theologie, welche auf der Logik beruht und durch das Medium des Vernunftschlusses construirt wird, ist verwerflich [2]).

Die wahre Erkenntniss wird nur durch den Verstand (intellectus) gewonnen, welcher der unsterblichen Seele, dem Geiste (menti) angehört. Diese Verstandeserkenntniss ist eine unmittelbare und bedarf der Schlussfolgerung des discursiven Denkens nicht. Im Verstande ist die Wahrheit unmittelbar; der Verstand erkennt die Dinge, wie sie sind; sein Erkennen der Dinge wird also durch die Dinge selbst bewahrheitet. Die Wahrheit der Verstandeserkenntniss beruht auf einer Gleichheit (adaequatio) der Erkenntniss mit dem Erkannten; und diese Gleichheit beruht selbst wiederum darauf, dass der Verstand die Wahrheit, wie sie ist, unmittelbar in sich aufnimmt. Diese unmittelbare Erkenntniss, bei welcher sich der Verstand rein aufnehmend, rein leidend verhält, muss im Gegensatze zur discursiven Vernunfterkenntniss, bei welcher Alles auf die eigene Thätigkeit des Denkens ankommt,

---

aus Helmonts Schriften, welcher sich in Rixner's und Sieber's Werke: „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker;" Heft VII. findet.

1) Auctoris confessio, n. 5. Venatio scientiarum, n. 19—34. cf. n. 3 sqq.

2) Logica inutilis, n. 5—19.

als Glaube bezeichnet werden [1]). Wenn daher der Glaube die Grundlage all unserer Erkenntniss genannt wird, so ist solches ganz in der Natur unserer Erkenntniss begründet.

Verhält es sich aber also, dann entsteht die Frage, ob denn unter dieser Voraussetzung ein Fortschritt in unserer Erkenntniss möglich sei, und wenn ja, worin denn dieser Fortschritt bestehe, auf welchem Wege er zu erzielen sei. — Helmont nimmt einen Fortschritt der Erkenntniss als möglich an, verweist uns aber im Interesse dieses Fortschrittes, wie Cardanus, auf den mystischen Weg. Dadurch unterscheidet er sich von Paracelsus, welcher, wie wir wissen, für den Fortschritt der Erkenntniss die Arbeit des Denkens in Anspruch genommen hatte. Der mystische Weg selbst wird nun aber von Helmont in derselben Weise gezeichnet, wie ehedem von den deutschen Mystikern. Die Grundbedingung der mystischen Erhebung ist die Gelassenheit. Wir sollen alle Kräfte der sinnlichen Seele zum Schweigen bringen, wir sollen unsere Vernunft kreuzigen und tödten, wir sollen sogar aller eigenen Thätigkeit des Verstandes uns entäussern und so in einem rein leidenden Verhalten der Einwirkung des göttlichen Urlichtes uns erschliessen [2]). Durch diese Selbstverläugnung und Selbstabtödtung sollen wir uns gleichsam in den Stand des Nichtseins, des Nichtverstehens, Nichtwirkens, Nichtverlangens setzen, sollen aller Ichheit uns entäussern, alle Bilder geschaffener Dinge aus uns verbannen, sollen sogar jener Betrachtung des Unerschaffenen, welche durch Bejahung und Verneinung geschieht, uns entschlagen. Das ist die wahre Gelassenheit [3]). Dann, wenn auf diesem Wege alle Kräfte in den lautern Verstand verschmolzen sind, und wir nach dem lautern Verstande im Finstern stehen, dann strahlt das Licht der Wahrheit mit voller Kraft in den Geist ein; es gestaltet sich eine unmittelbare Berührung des Geistes mit der göttlichen Wahrheit; der Geist tritt in den unmittelbaren Genuss dieser Wahrheit ein; beide durchdringen sich gegenseitig allzumal [4]). So gelangt der Geist zur unmittelbaren Schauung Gottes, und in dem Gotteslichte erkennt er dann erst auch sich selbst und alle andern Dinge nach ihrer vollen Wahrheit. Ob das Licht, welches in der eben geschilderten mystischen Erhebung auf den Geist fällt, etwas ganz Uebernatürliches sei, oder ob der Verstand vermöge seiner eigenen Natur also entzündet werde: das will Helmont nicht entscheiden; nur so viel wisse er, dass es dabei nicht ohne besondere Gnade zugehe, weil wir überhaupt Nichts wissen, haben, können und sind ohne die Gnade [5]). Und so geht denn alle wahre Wissenschaft und Weis-

1) Venat. scient. n. 19 sqq. n. 60. n. 63, 1—7. Imago mentis n. 5.

2) Ven. scient. 43. 44. cf. Auct. conf. 8. — 3) Ven. scient. 48. Mentis complementum, 14. 18. 21. — 4) Ven. scient. 49. Mentis complem. 23. 24.

5) Ven. scient. 49. Intell. Adam 17.

heit von Gott aus; von ihm, als dem einzigen Lehrmeister, empfängt der Mensch als tabula rasa et inanis in der mystischen Erleuchtung des Verstandes alle Wissenschaft; von ihm kommt ihm alles Gute, alles Licht und alle Klarheit des Verstandes. Die Schulen können zwar geschichtliche Kenntnisse, Mathematik, Astronomie u. dgl. lehren; aber Kenntnisse aus der Quelle selbst geschöpft oder a priori werden keinem ohne besondere Gnade des Herrn gegeben [1]).

Wir haben also hier denselben theosophischen Apriorismus, wie bei Paracelsus; nur ist derselbe hier weit mehr als bei letzterm in die mystische Tinctur getaucht. Dass dieser Mysticismus zum Aufbau seines naturphilosophischen und medicinischen Systems nicht ausreichen konnte, und dass daher Helmont im Interesse seines Systems auch die Erfahrung und Naturbeobachtung in Anspruch nehmen musste, ist klar; aber die theoretischen Voraussetzungen sind als solche dadurch, dass sie nicht in allweg durchgeführt werden können, nicht aufgehoben, sondern es wird dadurch eben deren Unhaltbarkeit und Einseitigkeit dargethan. Was theoretisch richtig ist, das bewährt sich auch in der praktischen Anwendung als richtig; was jenes nicht ist, das gibt eben gleichfalls in der praktischen Anwendung seine Schwächen und Blössen kund.

§. 101.

Gehen wir nun auf die Naturlehre Helmonts über, so legt er derselben, wie Paracelsus, den christlichen Schöpfungsbegriff zu Grunde [2]). Die physischen Grundelemente aller Dinge aber sind Wasser und Luft. Diess ist schon angedeutet in den Worten der heiligen Schrift, welche da sagt, dass der Geist (Hauch, Luft) zur Zeit der ersten Weltschöpfung über dem Abgrunde der Wasser schwebte. Das Feuer ist kein Element; denn es ist weder Materie, noch enthält es Materie; es hat gar keinen Samen zur Zeugung in sich, sondern es ist vielmehr der Tod und die Zerstörung aller Dinge [3]). Eben so wenig ist die Erde ein Element; denn sie kömmt ausser sich nirgends in einer Vermischung mit einem natürlichen Körper vor, aus welchem sie, auch mit aller Mühe, ausgeschieden werden könnte [4]). Dagegen lassen sich alle Körper durch scheidekünstlerische Behandlung in Wasser verwandeln. Ein mineralischer Körper z. B. kann auf alchymistischem Wege in ein wirkliches Salz verwandelt werden; dieses Salz aber verliert, wenn es einigemal mit dem circulirten Salz des Paracelsus cohibirt wird, seine Festigkeit und geht in einen Liquor über, welcher endlich zu einem ganz geschmacklosen Wasser wird, das an Gewicht dem aufgelösten Körper gleich kommt. Und analog verhält es sich auch mit andern

1) Promissa Auctoris, 18 sq. — 2) Imago mentis, n. 9 sqq. — 3) De terra, n. 1. Progymnas. Meteor. n. 16. — 4) De terra, n. 12 sqq.

Körpern. Das Wasser muss somit das ursprüngliche Grundelement aller körperlichen Dinge sein [1]). Und die Urbestandtheile des Wassers sind wiederum Sal, Sulphur und Mercurius. Diese bleiben in demselben stets unzertrennt, mag das Wasser in seiner eigentlichen Form bleiben, oder in Dampf oder Dunst sich verwandeln [2]). — Das Wasser geht aber nie in Luft über [3]), ebenso wenig wie die Luft in Wasser [4]). Folglich muss zugleich mit dem Wasser noch ein zweites Grundelement angenommen werden, nämlich die Luft. Das Wasser ist das Grundelement, aus welchem alle *irdischen* Dinge entstanden sind, die Luft dagegen ist das Element, die Materie des *Himmels* [5]).

Damit nun aber aus diesen Elementen die natürlichen Dinge entstehen können, sind vor Allem wirkende Principien erforderlich. Denn Nichts kann entstehen, wenn es nicht durch ein belebendes oder sämliches Princip formirt und zum Dasein gebracht wird. Dieses Princip ist den Dingen selbst nicht äusserlich, sondern es ist in den Dingen und bildet dieselben von Innen heraus. Helmont nennt es mit Paracelsus den Archeus des Dinges. Jeder natürliche Körper ist somit durch zwei innere Principien bedingt, durch die Materie und durch den die Materie von Innen heraus gestaltenden Archeus. Diese zwei Principien reichen für die Erklärung der Naturdinge aus und enthalten und begründen den ganzen Bau und Zusammenhang der erzeugten Dinge, ihre Ordnung, Bewegung, Entstehung, ihre besondern und allgemeinen Eigenschaften, so wie Alles, was zum Bestande und zur Fortpflanzung eines Jeden gehört [6]).

Was nun den Archeus im Besondern betrifft, so ist derselbe ein gewisser Lebenshauch (aura vitalis) oder Lebensgeist, welcher sich mit dem Samen verbindet, in dieser Verbindung aus dem Wasser, dem flüssigen Zeugungsstoffe der Dinge, den Körper bildet und dann denselben durchdringt, belebt und erhält. Diese Wirksamkeit des Archeus ist aber überall nicht eine blinde, vernunftlose; vielmehr liegt im Archeus selbst schon die Idee oder vielmehr das Bild, nach welchem er den Samen gestaltet, oder welches er in dem Samen zur Darstellung bringt. Es besteht daher der Archeus aus der Verbindung des Lebensgeistes als der Materie mit dem sämlichen Bilde, welches gewissermassen der geistige Same oder Kern ist, welcher die Fruchtbarkeit des Samens in sich enthält, und wovon der sichtbare Samen nur gleichsam die Hülse (siliqua) ist. Wenn ein Wesen von einem andern erzeugt wird, so fliesst aus dem Zeugenden das Samenbild in den Archeus ein, und dieser durch-

1) De element. n. 8 sqq. — 2) Causae et init. rer. natur. 6. 10. 11. 13.
3) Supplem. de spadan. fontibus Paradox. II. n. 11. — 4) De aere, n. 3 sq.
5) De element. n. 8 sqq. Progymnas. Meteor. n. 16. Supplem. de spad. font. Par. II. n. 3—7. — 6) Causae et initia rerum naturalium, n. 1—3. n. 9—12. n. 14—16 n. 21. Archeus faber n. 2. 7. 8. Magnum oport. n. 3.

wandelt dann als Werkmeister und Leiter der Erzeugung alle Theile des körperlichen Samens und formt die gesammte sämliche Materie nach der geistigen Entelechie seines ihm immanenten Bildes [1]).

Obgleich aber zur Erzeugung und zum Bestande der natürlichen Dinge keine weitern *innerlichen* Principien erforderlich sind, als die Materie oder der Same und der Archeus, so muss doch zu ihnen auch noch eine *äussere* Ursache als aufregende (causa excitans) hinzukommen: und diese ist das *Ferment*. Ferment ist nämlich das gährende Princip, welches jede Materie also zubereitet (disponit), dass dieselbe zum Samen werden könne. Demnach ist das Ferment oder samenerregende Gährungsprincip ein zu den thätigen Formen oder wirkenden Ursachen gehöriges Wesen, das weder Substanz noch Accidens, sondern keines von beiden (neutrum) ist. Es unterscheidet sich von der wirkenden Ursache nur dadurch, dass diese ein unmittelbar thätiges Princip in den Dingen selbst ist, welches denselben die wesentliche Bestandheit gibt; wogegen das Ferment oder der Gährungsstoff nur ein aufregendes Princip ist, welches sich mit dem Samen innigst vermischt und sich zu diesem Samen verhält wie ein äusserlich Wirkendes. Dergleichen Fermente wurden in allen drei Reichen der Natur ursprünglich geschaffen, um die in jedem dieser Reiche enthaltenen Gesäme und Keime zuzubereiten, aufzuwecken und vorhergehend zu erregen. In der Erzeugung aber kommt das Ferment ebenso wie der Archeus vom Vater [2]).

Bis hieher haben wir die *geschöpflichen* Ursachen der natürlichen Dinge kennen gelernt. Aber zur Erzeugung der natürlichen Dinge reicht es nicht hin, dass blos die geschöpflichen Ursachen wirksam seien; es wird vielmehr zudem auch noch die Wirksamkeit der ersten, absoluten Ursache erfordert. Und dasjenige, was aus dieser absoluten Ursache in das Erzeugte einfliesst, ist die wesentliche Form des Dinges. Die wesentlichen Formen der Dinge können nur durch Schöpfung entstehen. „Denn die Erschaffung (creatio) bedeutet das Verhältniss (habitudo) des Hervorbringens eines in seiner Vollkommenheit auf einmal aus Nichts dastehenden Dinges. Nun aber besteht die Vollkommenheit eines an und für sich bestehenden Dinges nur allein in der innern wesentlichen Lebensform desselben: folglich kann diese ihren unmittelbaren Ursprung nur durch Schöpfung und mithin unmittelbar nur aus Gott haben [3])." So oft also ein natürliches Ding erzeugt wird, wird von Gott unmittelbar die demselben entsprechende wesentliche Lebensform neu geschaffen und mit der durch den Archeus gebildeten Materie vereinigt. Der Archeus als sämlicher Geist bereitet den Samen zur Aufnahme der wesentlichen Form vor, und wenn er in dieser Richtung Alles gethan hat, was an ihm ist, nimmt er

1) Archeus faber, n. 2—9. Magn. oport. n. 1—4. — 2) Causa et initia rer. nat. n. 23—31. — 3) Formarum ortus, n. 1—3.

endlich die Lebensform mit ihrem Lebenslichte unmittelbar aus der Hand des Vaters der Lichter an, und so ist das erzeugte Wesen in seinem Sein vollendet [1]).

Wenden wir nun die bisher entwickelten allgemeinen Principien auf den Menschen im Besondern an, so ergeben sich daraus von selbst die massgebenden Lehrsätze für die Anthropologie. Das plastisch bildende Princip im menschlichen Leibe ist, wie überall, der Archeus. Man hat aber hier zu unterscheiden den herrschenden Archeus und andere untergeordnete Archei. In jedem Theile des lebendigen Organismus ist nämlich eine eigene thätige Lebenskraft, ein eigener Archeus, welcher seine eigene Materie sich bildet. Aber alle diese Lebenskräfte werden doch wieder von der allgemeinen Lebenskraft des Organismus beherrscht und in Einheit gehalten. Und diese allgemeine Lebenskraft ist der herrschende Archeus. Derselbe hat seinen Sitz in der Milz. Unter diesem herrschenden Archeus muss jeder besondere Archeus jene besondern Verrichtungen versehen, welche von seiner Seite zur Erhaltung des Lebensprocesses beizusteuern sind [2]).

Der Archeus wirkt im Menschen, wie jeder sämliche Geist, durch das ihm eingeprägte Bild. Wenn nun aber der Archeus von schädlichen Dingen, von schädlichen Einflüssen unmittelbar ergriffen wird, so wird er dadurch in der Art erregt, dass er erschrickt und in Unordnung geräth. In Folge dessen entsteht in ihm eine Vorstellung (idea), welche einem Theil desselben eine fremde und entstellende Gestalt aufdrängt. Und dieses aus dem Stoffe des Archeus und der genannten entstellenden Form zusammengesetzte Wesen ist das, was wir die sämliche Krankheit oder die Krankheit in ihrem geistigen Samen nennen, und woraus sich dann die wirkliche Krankheit erzeugt [3]). Demnach ist jede Krankheit eigentlich eine Missgeburt, welche der seminaliter wirkende Geist, nachdem er in Unordnung gerathen, durch ein fremdes Blas, d. h. durch einen fremden Antrieb hervorbringt. Sie ist ein selbstständiges Wesen, aus gewissen archeischen, d. i. im Lebensgeiste selbst befindlichen materiellen und wirkenden Ursachen erzeugt [4]).

Durch den Archeus wird die leibliche Materie zur Aufnahme der wesentlichen Form, d. i. der sinnlichen Seele (anima sensitiva) disponirt; und ist nun diese Disposition vollendet, so wird diese Seele von Gott geschaffen, wie jede andere wesentliche Form, und mit dem Leibe verbunden. So wird das Gebilde des Archeus zu einem sinnlich lebenden Wesen, indem die sinnliche Seele als wesentliche Form mit jenem Gebilde sich verbindet. Der Archeus zerschmilzt gleichsam

1) Ib. n. 14. n. 16—19. — 2) Arch. fab. n. 2. n. 6—8. Formar. ortus n. 62. Magn. oport. n. 8. — 3) Morb. ign. hospes. n. 32. 34. — 4) Ib. n. 63—65. n. 73.



in dieser sinnlichen Seele, ergibt sich derselben ganz und gar und wird zu ihrem Werkzeuge [1]). Die sinnliche Seele hat ihren Sitz im Magen. Denn wie an einem Baume die Wurzel der Sitz des Lebens ist, wo die Verwandlung, Verarbeitung und Vertheilung der Säfte vor sich geht, so ist im Menschen diese Wurzel der Magen, weil von ihm alle Verarbeitung der Nahrung ausgeht. Und deshalb muss die belebende Seele ihren Sitz in diesem Centralorgan des menschlichen Leibes haben [2]). Von diesem ihrem Sitze aus sendet die belebende Seele ihre Licht- und Lebensstrahlen, so wie die Lebensgeister, welche unter ihrem Einflusse aus dem Blute gebildet werden, durch den Archeus in den ganzen Leib ein [3]). Sie ist weder Substanz, noch Accidens; sie hat die Natur des Lichtes [4]) und ist deshalb nicht unvergänglich oder unsterblich, sondern erlischt vielmehr beim Tode des Leibes gleich einem Lichte [5]).

Dieser sinnlichen Seele gehört dasjenige an, was wir Gedächtniss, Vernunft und Wille nennen. Es ist daher ganz unrichtig, wenn man die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott in die drei Vermögen: Gedächtniss, Vernunft und Wille setzt; denn die sinnliche Seele ist es nicht, welche nach Gottes Ebenbilde geschaffen ist; und die drei genannten Kräfte gehören ja nur der sinnlichen Seele an [6]). Ebenso ist es unrichtig, wenn man den Menschen definirt als ein animal rationale; die Vernunft ist ja nicht das Unterscheidende des Menschen; auch die Thiere haben Vernunft, weil sie eben eine sinnliche Seele haben [7]). Die drei genannten Kräfte sind daher auch nicht unsterblich, so wenig als die sinnliche Seele, welcher sie angehören [8]).

§. 102.

Ueber der sinnlichen setzt sich endlich im Menschen die unsterbliche Seele, der Geist (mens) auf, und durch diesen erst erhält die menschliche Wesenheit ihre Vollendung. Diese unsterbliche Seele ist eine wahrhafte Substanz und zwar eine einfache und untheilbare Substanz [9]). Nicht jedoch ist sie von gleicher Wesenheit mit Gott, gleich als wäre sie nur eine Ausstrahlung des göttlichen Wesens; vielmehr unterscheidet sie sich von Gott wie Endliches vom Unendlichen, und ist folglich eine Schöpfung Gottes [10]). In dem nämlichen Augenblicke, wie die sinnliche, wird auch die unsterbliche Seele von Gott geschaffen und mit dem Leibe vereinigt [11]). Sie ist das eigentlich Un-

1) Sedes animae, n. 10. — 2) Ib. n. 6 sqq. n. 32. — 3) Ib. n. 5. 12.

4) Ib. n. 5. Form. ort. n. 82. Dist. mentis a sensitiva anima n. 2.

5) Form. ort. n. 81. Sed. animae n. 20. Mentis complem. n. 8. — 6) Imago mentis n. 19 sq. — 7) Venat. scient. n. 34 sq. — 8) Ib. n. 9. Imago ment. n. 24 sq. n. 32. Demens idea, n. 14 sq. — 9) Form. ortus n. 71. Tractat. de anima, n. 7. Imago mentis n. 11. 38. — 10) Imag. ment. n. 9 sqq.

11) Form. ort. n. 81. Sed. animae n. 23.

vergängliche und Unsterbliche in uns [1]). Sie wird nicht in sinnlicher Weise empfunden, sondern wir glauben aus unmittelbarer Anschauung an das Dasein derselben in uns [2]). In der unsterblichen Seele ist das göttliche Ebenbild niedergelegt. Doch ist dieses Ebenbild Gottes nicht etwas von der Substanz der Seele selbst abgesondertes; besondere Momente, worin die Seele Gott ähnlich wäre, lassen sich nicht ausscheiden; der unsterbliche Geist ist an sich das Ebenbild Gottes, weil und in so fern er eben Geist und als solcher ein einfaches, gleichförmiges und unsterbliches Wesen ist [3]). Der unsterbliche Geist ist als solcher lauterer Verstand [4]) und erkennt die Wahrheit, wie wir schon wissen, nicht mittelbar durch die Schlussfolgerung, sondern unmittelbar durch intellectuelle Anschauung [5]). Zugleich ist er aber auch Wille und Liebe, so jedoch, dass Verstand, Wille und Liebe in ihm ganz in einander verschmolzen sind [6]).

Was ferner das Verhältniss des unsterblichen Geistes zur sinnlichen Seele betrifft, so ist er mit derselben auf's innigste verbunden und wohnt unmittelbar in derselben [7]). Und da die sinnliche Seele im Magen ihren Sitz hat, so hat auch der Geist in demselben seinen Sitz [8]). Die sinnliche Seele ist im Menschen nur die Unterlage zu der höhern Beseelung durch den Geist; daher ist sie für den Menschen nicht Artbestimmend, weil ja immer nur die höhere, nicht die untergeordnete Form die Art und den Namen eines Dinges bestimmt [9]). Der Geist durchdringt somit die sinnliche Seele gänzlich und flösst ihr gewissermassen sein eigenes Leben ein, zieht sie zu sich empor und macht sie zu seinem Organ [10]). Die sinnliche Seele denkt und will zwar aus eigener Kraft; aber sie wird doch in ihrer Thätigkeit vom Verstande durchleuchtet, wie der Körper von der Sonne, und in so fern nimmt auch der Verstand an den Thätigkeiten der sinnlichen Seele Theil [11]). Während daher im Thiere alle Thätigkeit der sinnlichen Seele eine unbewusste ist, wird dagegen im Menschen diese Thätigkeit in das Bewusstsein des Geistes erhoben. Doch muss der Geist, um sich selbst und die Wahrheit überhaupt in voller Reinheit zu erkennen, von dieser seiner Verbindung mit den Thätigkeiten der sinnlichen Seele sich loszumachen suchen, weil er nur unter dieser Bedingung, wie wir schon wissen, in die unmittelbare Schauung einzutreten vermag.

Aber das Verhältniss der sinnlichen Seele zum unsterblichen Geiste ist nicht in Allweg ein friedliches. Es ist in uns das Gesetz des Flei-

---

1) Distinct. ment. a sensit. anima, n. 2. De immort. anim. n. 14.

2) Imag. ment. n. 6. — 3) Ib. n. 22. — 4) Ib. n. 29. Demens idea, n. 16.

5) Venat. scient. n 1. 20. — 6) Imago ment. n. 31 sq. n. 38. Ment. complem. n. 7. — 7) Sed. animae, n. 32. Form. ort. n. 80. — 8) Sed. animae, n. 17 sq.

9) Form. ortus, n. 81. — 10) Sed. anim. n. 19. Nexus animae sensit. et mentis n. 11. Ment. compl. n. 6. 8. — 11) Ment. compl. n. 8. Intell. Adam n. 13.

sches, welches dem Gesetze des Geistes widerstreitet, und dieses Gesetz des Fleisches hat eben seine Wurzel in der sinnlichen Seele [1]). Die sinnliche Seele ist im Menschen thatsächlich das Princip einer Ichheit, welche dem Leben des Geistes nicht blos nicht angemessen, sondern sogar entgegengesetzt ist [2]). Dieser Unfriede, dieser Widerstreit kann nicht etwas dem Menschen natürliches sein; wir müssen einen andern Grund dafür suchen, und diesen Grund finden wir im Sündenfalle des ersten Menschen.

Vor dem Sündenfalle war im Menschen keine sinnliche Seele [3]). Der unsterbliche Geist belebte und regierte den Leib unmittelbar durch den Archeus, ohne des Mediums der sinnlichen Seele zu bedürfen [4]). Das Leben, welches der Leib aus dem unsterblichen Geiste schöpfte, war daher auch ein unsterbliches [5]). Mit der sinnlichen Seele lag dem ersten Menschen auch all dasjenige ferne, was der sinnlichen Seele angehört und durch dieselbe bedingt ist. Dazu gehört die Vernunft mit ihrem discursiven Denken. Der erste Mensch erkannte alle Wahrheit unmittelbar; der Mühe des schlussfolgernden Erkennens war er überhoben [6]). — In Folge der Sünde aber ward all dieses anders. Der Geist hörte auf, unmittelbar das belebende und regierende Princip des Leibes zu sein; er zog sich von diesem zurück, weil er gleichsam Abscheu trug vor der durch die Sünde eingeführten viehischen Unreinigkeit des Leibes, und an seine Stelle trat als belebendes und regierendes Princip des Leibes die sinnliche Seele [7]). Wie ein Kern verschloss sich der Geist in den Mittelpunkt der sinnlichen Seele und trat dieser das Regiment des Leibes ab [8]). Die sinnliche Seele hinwiederum verschlang, umhüllte und verdeckte den Geist derart, dass er nun in derselben ganz faul liegt und gleichsam in einen steten Schlaf verwickelt ist [9]). Er ist so sehr zum Sklaven der sinnlichen Seele geworden, dass er nicht mehr im Stande ist, seinen Verstand frei zu gebrauchen, sondern dem unsinnigen Wohlgefallen der sinnlichen Seele stets Raum und Platz geben muss [10]). Mit der sinnlichen Seele begann die thierische Lust, die thierische Zeugung, sowie die Unsterblichkeit des Leibes aufhörte [11]). Die Vernunft mit ihrem discursiven Denken trat an die Stelle der unmittelbaren Erkenntniss; die „Er-

---

1) Intell. Adam, n. 8. Dist. mentis a sens. anima, n. 1. Nexus an. sens. et mentis, n. 9.

2) Auct. confessio, n. 6 sqq. — 3) Sed. animae, n. 24. Nex. sens. et mentis, n. 7. — 4) Magn. oport. n. 24. Sed. anim. n. 30. Intell. Adam, n. 5.

5) Sed. anim. n. 24. Mortis introit. n. 10. — 6) Nexus sens. et ment. n. 4. Demens. idea, n. 22. Intell. Adam, n. 1. — 7) Intell. Adam, n. 6. Nex. sens. et ment. n. 6. Mentis complem. n. 3. Mort. introit. n. 13. — 8) Sed. anim. n. 31. Nex. sens. et ment. n. 13. Ment. compl. n. 4. Dem. idea, n. 22. — 9) Nex. sens. et ment. n. 9. — 10) Ib. n. 10. — 11) Sed. anim. n. 24. Mort. introit. n. 12. 15. 17. Intell. Adam, n. 6. Vit. aet. n. 1.

kenntniss des Guten und Bösen," wovon die heilige Schrift spricht, ist eben nichts anders, als die Vernunft; diese ist somit recht eigentlich ein Brandmal, welches uns aufgedrückt wurde zum Gedächtniss unsers Falles und Elendes [1]). So ist der sinnliche Lebensbereich im Menschen im wahren Sinne ein Uebel, welches in Folge des Falles seiner höhern Natur sich angeklebt hat, und welches derselben in dem Masse widerstreitet, dass die sinnliche Seele mit Recht eine teuflische Seele genannt werden kann [2]). Der Mensch hat durch den Sündenfall an seiner Natur Schiffbruch gelitten; das Verderben ist in seine Natur eingedrungen und hat dieselbe gänzlich verunstaltet [3]).

Die Wiedergeburt des Menschen kann somit nur durch die göttliche Gnade bewirkt werden. Und sie wird eben darin bestehen, dass der unsterbliche Geist durch die göttliche Gnade sich wieder der Herrschaft der sinnlichen Seele entzieht und den ursprünglichen Charakter des göttlichen Ebenbildes in sich mit erneuertem Glanze widerstrahlen lässt. Und das geschieht auf mystischem Wege [4]). Die Voraussetzungen und den Gang der mystischen Erhebung haben wir bereits oben geschildert. Die Mystik hat somit bei Helmont eine doppelte Bedeutung, eine theoretische und eine praktische. In theoretischer Beziehung stellt sie sich dar als der Weg zur Erkenntniss der reinen Wahrheit; in praktischer Beziehung dagegen ist sie die Bedingung der Reinigung und Läuterung des Geistes, der Wiedergeburt desselben zur Gottebenbildlichkeit. Beide Beziehungen sind innigst mit einander verbunden und ergänzen sich gegenseitig.

Wie überall, so verbinden sich auch bei Helmont die cabbalistischen Ideen mit der Magie. Die Magie ist nach Helmont die Kunst, durch Geisteskraft zu wirken. Er versteht somit darunter „die allerhöchste, unserer Seele, in so fern sie Gottes Ebenbild ist, ursprünglich angeborne Erkenntniss aller Dinge und die ihr einwohnende allerstärkste Kraft, unmittelbar durch ihren Geist auf ihren eigenen Leib, sowie auf fremde Leiber und Geister, auch sogar in die Ferne zu wirken." Diese Wissenschaft und Kraft ist nach Helmont durch die Sünde nicht getilgt worden, sondern nur in Schlummer versunken und kann daher auch wieder aufgeweckt werden, und zwar entweder vom heiligen Geiste oder vom Satan. Im letztern Falle wird die Magie zur Hexerei oder Zauberei. Ja auch der Mensch selbst kann durch die Cabbalah (d. i. die geheime Wissenschaft) jene Kraft án sich selbst erwecken, wenn er ein Adept der Cabbalah ist [5]). Ueber diese magische Kraft im Menschen darf man sich um so weniger wundern, als schon die ganze Natur magisch ist und magisch wirkt [6]). Denn

---

1) Venat. scient. n. 9. 11. — 2) Ment. complem. n. 8. — 3) Sed. animae, n. 24 sq. — 4) Ment. compl. n. 10—24. — 5) De magnetica vulner. curatione, n. 122—130. — 6) Ib. n. 151.



alle Dinge stehen in einer natürlichen Sympathie miteinander und wirken vermöge dieser Sympathie gegenseitig auf einander ein. Alle Dinge sind mit einem gewissen Gefühl, mit einer gewissen Empfindung ausgestattet, und dadurch sind sie eben in den Stand gesetzt, die Einwirkungen aus der Ferne in sich aufzunehmen und hinwiederum in die Ferne zu wirken [1]). Alles in der Natur ist also magisch; warum sollte dem Menschen die magische Kraft fehlen?

Die Astrologie dagegen sucht Helmont in Beziehung auf den Menschen in ihrer Tragweite zu beschränken. Der Mensch ist dem Einflusse der Gestirne in so fern entzogen, als sie nicht nöthigend auf ihn einwirken können. Die Gestirne haben keine Kraft, die Bildung, die Sitten und das Schicksal des Menschen, sein Glück oder Unglück zu bestimmen, weil das Ebenbild Gottes den Sternen nicht unterworfen sein kann. Astra nec cogunt, nec inclinant [2]). Die Gestirne sind nur vorbedeutende Zeichen; sie kündigen gewisse zukünftige Ereignisse in der sublunarischen Welt blos an; sie bewirken aber nicht dieselben. Deshalb sind aber die Himmelszeichen in Bezug auf künftige Ereignisse nicht weniger sicher und zuverlässig. Denn da Gott es ist welcher durch dieselben jene Ereignisse ankündigt, Gott aber in seinem Vorwissen sich nicht täuschen kann, so treten die von den Gestirnen vorbedeuteten Ereignisse stets mit Sicherheit ein, obgleich die Gestirne selbst dieselben nicht bewirken. Ueber die also gezogene Grenze hinaus ist alle Sterndeuterei eitel und verwerflich [3]).

Wir sehen, wesentlich neue Gedanken finden sich bei Helmont nicht. Ueber die cabbalistischen Ideen kommt er so wenig, wie sein Vorgänger Paracelsus, hinaus. Er hat sogar den Mysticismus, welcher in denselben angelegt ist, noch weit mehr hervorgekehrt, als dieser. Die deutschen Mystiker sind ihm hierin massgebend gewesen. Was seine naturphilosophischen und medicinischen Ansichten im Besondern betrifft, so bewegen sich dieselben gleichfalls im Ganzen und Grossen auf jener Linie, deren Ausgangspunkt Paracelsus ist. Allerdings finden sich hiebei mancherlei Abweichungen; allerdings ist Helmont vernünftig genug, die astrologischen Träumereien des Paracelsus auf ein bescheideneres Mass zurückzuführen; allein eine neue Bahn hat Helmont dem Paracelsus gegenüber auch in diesem Gebiete nicht gebrochen. Die Paracelsianer konnten ihn immer noch in einem gewissen Grade als den ihrigen anerkennen. Er steht eben, wie Paracelsus, auf dem Uebergange von der alten medicinischen Schule, welche auf Galenus und Avicenna fusste, zur neuen, welche mit den alten Traditionen in ihrem Gebiete brach und die medicinische Wis-

---

1) Ib. n. 136. 141—146. 152. Vacuum naturae, n. 14. De mediis sympathet. n. 4. — 2) De vita longa, c. 15. n. 12. — 3) Astra necessitant. n. 5—7. n. 20—23. n. 28—33. n. 46 sq.



senschaft von Grund aus neu zu construiren suchte. Den Uebergang von jener alten zu dieser neuen Schule vermittelt er mit Paracelsus, und darauf beruht die geschichtliche Bedeutung beider Männer auf dem Felde der Arzneikunde.

Die philosophischen Ideen Helmonts wurden nachmals von seinem Sohne Mercurius von Helmont aufgenommen und in einer ganz eigenthümlichen Weise weiter entwickelt. Allein das System dieses Mannes fällt schon in die neuere Zeit herein, und darum können wir es hier nicht mehr behandeln; um so mehr, da die Polemik dieses Mannes sich nicht mehr blos gegen die Scholastik, sondern auch schon gegen die Urheber und Vertreter der neuern Philosophie, eines Hobbes, Cartesius, Spinoza u. s. w. wendet, also sein Lehrsystem ohne Beziehung zu den Lehren dieser neuern Philosophen nicht gehörig gewürdigt werden kann.

d) Robert Fludd.

§. 103.

In die Categorie der naturphilosophisch-cabbalistischen Theosophen müssen wir ferner einreihen Robert Fludd, einen Engländer. Im Jahre 1574 zu Milgate in der Grafschaft Kent geboren und zu Oxford, wo er namentlich die Medicin studirte, gebildet, hatte dieser Mann eine Zeit lang Kriegsdienste gethan und dann lange in Frankreich, Deutschland und Italien zugebracht. Als er nach England zurückgekommen war, übte er die Arzneikunst mit Glück aus bis zu seinem Tode 1637. „Auf seinen Reisen hatte er viele gelehrte Verbindungen angeknüpft; in Deutschland wollte er auch die Rosenkreuzer aufgespürt haben, um deren Ehrenrettung er sich sehr annahm. Seine Gelehrsamkeit in den geheimen Wissenschaften war sehr umfassend und besonders mit der Chemie hatte er sich fleissig beschäftigt." Seine zahlreichen Schriften betreffen theils das System der Physik und Metaphysik, theils die Streitigkeiten, in welche er mit Mersennus, Gassendi und Kepler verwickelt wurde, so wie die schon erwähnte Apologie der Rosenkreuzer. Die für unsere Zwecke wichtigste Schrift dürfte seine „Philosophia Mosaica" sein. „Er will uns in derselben auf die Philosophie des Moses zurückführen. Dabei beruft er sich auf Hermes, auf die Cabbalisten, den Paracelsus, den Nicolaus von Cusa und die ganze Schaar der Auctoritäten, welche im Munde der neuern Platoniker und Theosophen waren. Doch ist er auch den Entdeckungen der neuern Physik nicht abgeneigt, wenn sie nur mit seinen theosophischen Anschauungen sich vereinbaren lassen."

In der Entwicklung seines Weltsystems geht Fludd von dem cabbalistischen Ain aus. Gott ist in seinem reinen Ansich das Ain, d. i. das Nichts. Und er ist dieses deshalb, weil und in sofern Alles in

ihm zur Ununterschiedenheit aufgelöst ist[1]). Wenn die heilige Schrift sagt, dass Gott Alles aus Nichts geschaffen habe, so ist unter diesem „Nichts" nicht das Nihilum negativum, sondern vielmehr die Materie zu verstehen, welche deshalb Nichts heisst, weil sie als solche noch ohne alle Form ist[2]). Und diese Materie ist ursprünglich selbst wiederum nichts anderes, als die göttliche Wesenheit; woraus folgt, dass in Gott die Dinge der Welt von Ewigkeit her waren, nicht blos idealiter, sondern vielmehr als wesenhafte Realität; nur dass sie sich aus der Ununterschiedenheit noch nicht zum bestimmten, gesonderten Dasein ausgeschieden hatten[3]). Gott ist in seinem Ansichsein die Complication des Alls.

In Gott ist aber ein Zweifaches zu unterscheiden; die Macht und die Weisheit. Die Macht ist die in sich selbst contrahirte, in sich seiende Gottheit, — die Finsterniss. Die Weisheit dagegen ist die sich ausbreitende, aus sich hervorgehende Gottheit, — das Licht. So ist im Innern Gottes selbst ein Gegensatz angelegt, der Gegensatz zwischen Macht und Weisheit, zwischen Finsterniss und Licht. Der Eine Gegensatz, die Finsterniss, erscheint als das Nichtwollen, der andere, das Licht, als das Wollen Gottes. Denn nach dem Einen ist Gott ruhend in sich, nach dem Andern ist er thätig. Und das sind denn nun auch die beiden Principien der Weltschöpfung[4]).

Ursprünglich waren nämlich alle Dinge in der göttlichen Macht complicirt, in der göttlichen Finsterniss verborgen: da aber liess die ewige Monas den Geist, die Weisheit, das Licht aus sich hervorgehen und durch die gestaltende Wirksamkeit des letztern entstanden alle Dinge, sichtbare und unsichtbare[5]). Die Dinge fliessen und entwickeln sich also heraus aus dem Schoosse des göttlichen Wesens selbst, jedoch so, das das göttliche Wesen in seinem reinen Ansichsein doch stets transcendent bleibt über den weltlichen Dingen[6]). Die Schöpfung ist die Explication des in Gott Complicirten. Hienach beruht die Welt-

---

1) *Robert Fludd,* Philosoph. Mosaica (Goudae 1638), Sect. 1. lib. 3. c. 4. fol. 23. col. 1 et 2. — 2) Ib. S. 1. l. 3. c. 2. fol. 19. col. 4. f. 20. col. 1.

3) Ib. S. 1. l. 3. c. 2. fol. 19. col. 4. — c. 3. f. 20. col. 3. — 4) Ib. Sect. 1. l. 3. c. 6.

5) Ib. S. 1. l. 3. c. 2. fol. 20. col. 2. Ita, ut omnes res essent complicite in potentia divina, priusquam Monas aeterna suam ad mundi creationem emisisset monadem seu spiritum omnia informantem. At activa Spiritus istius emissi virtute omnia ab occulta et complicita conditione in naturam et existentiam explicitam sunt redacta.

6) Ib. S. 1. l. 3. c. 4. fol. 23. col. 3. Et quamvis ad mundi constitutionem Divinitas ista aeterna e Tenebris effulserit, et revelatione abditae Sapientiae suae sive virtutis essentialis omnia tam visibilia quam invisibilia formaliter existere fecerit, atque ita tenebrosum Cabbalistarum Aleph seu unitas in Aleph lucidum erat conversum: tamen nihilominus ille idem manet spiritus iste in se ipso, non recedens a limitibus suae uniformitatis.

schöpfung blos auf der Scheidung und auf der Wechselwirkung zwischen jenen zwei Grundprincipien, der Finsterniss und dem Lichte, welche im reinen Ansich Gottes absolut identisch sind [1]). Desungeachtet aber ist die Weltschöpfung von Seite Gottes eine durchaus freie, d. h. der Act der Weltschöpfung ist durch keine äussere Ursache, sei sie nun, welche sie wolle, bedingt; Gott bringt rein aus sich selbst die Welt hervor, ohne von Aussen irgendwie dazu bestimmt zu sein [2]). Die ewige Weisheit Gottes ist das Licht vom Lichte, — Christus, — sie ist das wirkende Princip in allen Dingen und ausser ihr gibt es keine wirkende Ursache in der Welt, sowie es ausser der ewig in Gottes Schoosse verborgenen Materie kein passives Princip in der Welt gibt [3]).

Der Geist Gottes, das Licht, verbindet sich zunächst mit dem Aether, welcher als die sublimirteste Bildung in der Welt der geschaffene Geist heisst. Aus dieser Verbindung des Lichtes und des geschaffenen Geistes geht eine wunderbare Verbindung hervor: die Weltseele [4]). „Diese ist das eigentliche Verbindungsmittel zwischen dem Göttlichen und der empirischen Materie. Diese Weltseele ist nach Fludd der Mitatron, der Messias, der Erlöser, das fleischgewordene Wort, das Brod des Lebens, der Stein der Weisen [5]). Das himmlische Licht, Leben und Seele, träufelt vom Himmel durch die Fixsterne wie durch Mutterbrüste herab, und diese übersinnliche Ambrosia, dieser göttliche Nectar, die Lichtmilch, sammelt sich zunächst in der Sonne, von welcher sie in die irdische Welt herabfliesst." Die Quelle des Lichtes aber ist eben die Weltseele, welche Alles belebt, beseelt, erleuchtet und regiert.

So kömmt denn aus dem finstern Urgrunde alle an sich leblose Materie der Körper hervor, während aus dem Lichte alles erschaffene Licht und Leben quillt und durch die Weltseele sich überall hin ver-

1) Ib. S. 2. l. 2. memb. 1. c. 5.

2) Ib. S. 1. l. 3. c. 7. fol. 38. col. 3. Quod quidem si ita esset (i. e. si Deus necessitate ageret), sequeretur necessario, quod actus talis in Deo involuntarius, procederet ab aeterno a Natura alia Deo potentiori, quae fuit aut coaeterna cum ipso aut ei praeexistens, aut saltem, quod ab aliqua sua creatura esset ad hoc vel illud contra voluntatem suam perficiendum coactus atque coagitatus.... Sed quid est Deo antiquius aut ei coaeternum?.... Unde necessario sequitur, quod Deus sit liber et voluntarius in suis actionibus, cum ipse sit et semper fuerit ex et in semetipso, existentiam suam habuit ab aeterno sine ullo ad aliquod vel praecedens vel coaeternum principium respectu, atque ideo erat in et ex seipso sufficiens ad operandum et perficiendum per se, sine ope alterius ab omni aeternitate.

3) Ib. S. 1. l. 3. c. 4. fol. 24. col. 1 et 2.

4) Ib. S. 2. l. 1. c. 4. fol. 74. col. 4. fol. 75. col. 1. Animam (mundi) vocamus eam unionem seu mixtionem, quae facta est inter effluxum illum aeternum, ac subtilissimum mundi spiritum ipsius praesentia creatum.

5) Ib. S. 2. l. 1. c. 4. fol. 73. col. 3.



breitet. Es gibt daher auch nur zwei Elementarkräfte in den Dingen, die Kälte und die Wärme; erstere entspricht der Finsterniss, letztere dem Lichte; erstere hat ihre Wurzel in dem Nichtwollen, letztere in dem Wollen Gottes [1]. Aus dem Gegensatze beider miteinander resultirt die Verdichtung und die Verdünnung, und auf diesen doppelten Process reducirt sich die Entstehung aller Dinge [2]. Zuerst entsteht aus diesem Processe das Wasser, und dieses allgemeine Weltwasser bildet dann die Grundlage für alle anderweitigen Bildungen. Kälte mit Trockenheit gepaart gibt die Erde, Wärme und Feuchtigkeit die Luft; die sublimirteste Form des Körperlichen ist dann endlich, wie schon erwähnt, der Aether [3].

Aus dem Streite des Lichtes mit der Finsterniss, welche von jenem überall in den Mittelpunkt der Erde und jedes dunkeln Körpers zusammengedrängt wird, entsteht dann endlich auch die Sympathie und Antipathie aller natürlichen Dinge, sowie aller Conflict des Lebens, sowohl zwischen den Totalkörpern der Welt, der Sonnen und Erden, als auch zwischen den verschiedenen einander in Liebe oder Hass verfolgenden irdischen Partialkörpern. Und da der ganze Makrokosmus sich verjüngt in der menschlichen Bildung und zum selbstbewussten Mikrokosmus sich zusammenzieht, so steht auch der Mensch mit dem gesammten Makrokosmus in innigster Wechselwirkung und Verbindung und vermag durch sein geistiges Uebergewicht alles Uebrige zu beherrschen [4].

Die menschliche Seele stammt aus der Weltseele, aus welcher die besondern Seelen wie Sonnenstrahlen ausfliessen und sich vertheilen [5]. Deshalb besteht die menschliche Seele aus denselben Theilen, wie die Weltseele, nämlich aus dem unerschaffenen Lichte und aus dem geschaffenen Geiste, welche beide miteinander zur Einheit der Seele sich verbinden [6]. Der Strahl des unerschaffenen Lichtes ist der höchste Theil der Seele, die mens. Diese Mens hat ihr Substrat in der Seele selbst, und diese ist wiederum durch den Lebensgeist mit dem Leibe verbunden, welcher der unmittelbare Träger des leiblichen Lebens ist [7]. Und so hat man denn auch nach Fludd im Menschen drei Theile der Einen Seele zu unterscheiden, nämlich Mens, anima und

1) Ib. S. 1. l. 3. c. 6. fol. 26. col. 4. l. 4. c. 1. — 2) Ib. S. 1. l. 3. c. 6. fol. 26. col. 4. l. 4. c. 5 sqq. — 3) Ib. S. 1. l. 4. c. 1. — 4) Ib. S. 2. l. 2. m. 1. c. 1.

5) Ib. S. 2. l. 1. c. 5. fol. 79. col. 3. Quaelibet anima particularis procedit seu procreatur, dependet seu praeservatur et multiplicatur ab et in anima ista catholica.

6) Ib. S. 2. l. 1. c. 4. fol. 75. col. 3. Unio spiritus mundani cum mente divina constituit animam, ita ut anima includat mentem et spiritum, quorum illa est increata, hic creatus, quasi internum et externum unius alteritatis seu compositionis angelicae.

7) Ib. S. 2. l. 1. c. 5. fol. 79. col. 3.

spiritus. In der Mens wohnt der Verstand, welcher dem Göttlichen zugekehrt ist; in der Seele die Vernunft, welche dem Irdischen sich zuwendet und dem Geiste gehört die sinnliche Erkenntniss an[1]). Die Mens ist das Bild des göttlichen Wortes, die Seele ist das Bild der mens, der Geist das Bild der Seele, und der Körper das Bild des Geistes[2]).

Der Mensch kann sich nun entweder dem höhern Lichte hingeben, oder aber demselben verschliessen. Gibt er sich dem göttlichen Lichte völlig hin, so wird er lichthelle, gut und selig, und endlich ganz in die göttliche Natur transformirt; verschliesst er sich aber demselben, so bleibt er in der Finsterniss und ist durch eigene Schuld unselig[3]). Die Weisheit aber, welche Fludd unter der erstgenannten Bedingung verspricht, besteht in der Erkenntniss der Weltseele (Christi), welche das Band zwischen Geist und Materie, Licht und Finsterniss ist, und deren Erkenntniss also auch die Erkenntniss der Emanation, der endlichen Einheit von Geist und Materie in sich schliesst: was nach Fludd das grosse übernatürliche Geheimniss, das Räthsel der Welt ist[4]).

Man muss gestehen, dass unter allen Theosophen keiner dem Fludd an gelehrten Kenntnissen gleichkommt; denn die detaillirten Ausführungen, welche er den bisher entwickelten Grundideen hat angedeihen lassen, sind angefüllt mit einer Masse von Citaten aus allen Schriftstellern, sowie mit physikalischen Lehrmeinungen, wie sie zu seiner Zeit im Gange waren. Aber wir sehen auch, dass bei Fludd die ganze Theosophie einen überwiegend physikalischen Charakter annimmt, indem die metaphysischen Ideen von ihm grösstentheils in physikalische Begriffe umgesetzt werden. Und damit erhält seine Lehre augenscheinlich einen ganz manichäischen Anstrich. Dieser Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss, auf welchem alles Dasein, alles Entstehen und Vergehen beruhen soll, ist ja ganz der manichäischen Cosmologie nachgebildet[5]). Im Grunde ist die Erfindungskraft des menschlichen Geistes, wenn er einmal eine schiefe Bahn eingeschlagen hat, doch nicht gross; denn es wiederholen sich die gleichen Gedanken in der Geschichte stets von Neuem; das eigentlich Neue daran beschränkt sich meistens nur auf die Form, in welcher der Gedanke hervortritt.

1) Ib. S. 2. l. 1. c. 5. fol. 80. col. 1 sqq. fol. 81. col. 1. — 2) Ib. S. 2. l. 1. c. 5. fol. 81. col. 1. — 3) Ib. S. 2. l. 2. n. 1. c. 5. fol. 92. col. 3. 4 sqq.

4) Vgl. *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 396 ff. — 5) Vgl. meine Gesch. d. Phil. d. patrist. Zeit, §. 27 ff. S. 75 ff.

3. Die cabbalistische Theosophie in dogmatischer Form mit altgnostisch-manichäischer Färbung.

Martin Luther.

§. 104.

Wir kommen nun zu einer andern Form, in welcher die cabbalistische Theosophie in unserer Periode auftritt: zur dogmatischen. Die cabbalistische Theosophie war dem katholischen Christenthume innerlich fremd, ja vielseitig entgegengesetzt und feindlich; es darf uns daher nicht wundern, wenn diejenigen, welche von der alten Kirche sich lossagten, gerade in diese Strömung eintraten und die cabbalistischen Ideen zum Aufbau ihrer neuen dogmatischen Systeme gebrauchten. Wir haben schon in der Einleitung zu dieser Periode darauf hingewiesen, dass es uns unmöglich ist, eine reine Originalität in den dogmatischen Systemen, wie sie im Laufe der kirchlichen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts aufgestellt worden sind, zu finden, dass wir vielmehr denselben keine andere Bedeutung beilegen können, als diese, dass in denselben die cabbalistisch-theosophische Lehrströmung dieser Zeit zu einer dogmatischen Form sich crystallisirte. Wir haben nun durch die Darstellung dieser dogmatischen Lehrmeinungen selbst den thatsächlichen Beweis für diese Aufstellung zu liefern. Unsere Darstellung wird sich auf rein wissenschaftlichem Boden halten; das Dogmatische *als solches* kümmert uns hier nicht. Doch haben wir vorläufig noch darauf aufmerksam zu machen, dass hier die cabbalistisch-theosophischen Ideen in ihrer Formulirung zum dogmatischen System vielfach eine eigenthümliche Färbung annehmen, welche unwillkürlich an die altgnostisch-manichäischen Irrthümer der ersten christlichen Jahrhunderte erinnert. Es wird sich solches im Verlaufe unserer Darstellung zur Genüge zeigen.

Bemerkenswerth ist die Methode, welche die Begründer dieser dogmatischen Lehrmeinungen in der Darlegung und Vertheidigung derselben befolgten. Wir sind bereits Zeuge gewesen der theilweise leidenschaftlichen und erbitterten Polemik, welche die Männer der Renaissance direct gegen die Scholastik und indirect wohl auch, wenigstens nicht selten, gegen die Kirche und ihre Lehre führten. Diese Polemik nun steigert sich bei den „Reformatoren" bis zum Uebermass und ist hier direct nicht mehr blos gegen die Scholastik, sondern selbstverständlich ebenso direct auch gegen die Kirche und ihre Lehre gerichtet. Die Heftigkeit, Bitterkeit und Gemeinheit dieser Polemik ist in der Geschichte ohne Beispiel. Sie wird zu einer wahren Hausknechtspolemik. Es ist unmöglich, sich auch nur annähernd eine Vorstellung davon zu machen, wenn man die Schriften der „Reformatoren" nicht selbst liest. Die Schmähungen sind im höchsten Grade roh; ja manchmal geradezu bestialisch; die Anmassung, die sich in den Schriften

der „Reformatoren" breit macht, ist unsäglich anwidernd; das Verschimpfen, Verdammen und Verteufeln von Allem, was bisher als heilig oder verehrungswürdig gegolten, von Allen, die nur in irgend einer Weise einen Widerspruch gegen die neue Lehre sich erlaubten, geht in's Endlose und in's Unglaubliche und muss jedes edlere Gemüt, jeden ruhig denkenden Geist mit unaussprechlichem Eckel erfüllen. Es ist Aufgabe der Geschichtschreibung, davon Act zu nehmen; Rücksichten dürfen sie nicht bestimmen, etwas zu verschweigen, was nun einmal als „hartnäckige Thatsache" vor uns daliegt.

Das „reformatorisch"-dogmatische Lehrsystem wurde zuerst begründet von *Martin Luther*. Er ward zu Eisleben 1483 geboren als der Sohn eines armen Bergmanns. Er studirte auf der Universität Erfurt und sollte nach dem Willen seiner Eltern der Rechtswissenschaft sich widmen. Aber in einem Momente plötzlichen Schreckens — ein Freund soll an seiner Seite vom Blitze erschlagen worden sein, — verband er sich durch ein Gelübde, Mönch zu werden. Er trat in das Augustinerkloster zu Erfurt, empfing 1507 die priesterliche Ordination und ward dann auf Vorschlag seines Provincials Staupitz zum Lehrer der Dialektik und Ethik, und später der Theologie auf der neu errichteten Universität Wittenberg bestimmt. Im Jahre 1517 trat er mit seinen Thesen gegen den Ablass hervor. Bald fielen ihm die ganze Universität Wittenberg und eine Menge anderer Anhänger zu. Auf den Reichstag von Augsburg 1518 vorgeladen, weigerte er sich, den vom päpstlichen Legaten Cajetan geforderten Widerruf zu leisten, appellirte an den besser zu unterrichtenden Papst und dann, als eine päpstliche Bulle die Ablasslehre bestätigte, an ein allgemeines Concil. Da auch die weitern Verhandlungen mit dem päpstlichen Kammerherrn Miltiz, welche sich durch das Jahr 1519 hinzogen, so wie die öffentliche Disputation zu Leipzig mit Dr. Eck ohne wesentliches Ergebniss blieben, so sah sich endlich Leo X. im Jahre 1520 genöthigt, im Falle Luther nicht widerrufe, die Excommunication über ihn auszusprechen. Als Antwort hierauf verbrannte Luther die päpstliche Bulle und das canonische Recht öffentlich vor den Thoren von Wittenberg. Damit war der Bruch mit der Kirche entschieden und nun bildete Luther sein System im Gegensatze zur kirchlichen Glaubenslehre allmählig weiter aus. Im Jahre 1521 sprach der Reichstag von Worms die Reichsacht über Luther aus; dieser aber ward von dem Churfürsten von Sachsen auf der Wartburg bei Eisenach in Sicherheit gebracht, wo er ein Jahr lang verborgen lebte, aber fortfuhr, seine Anhänger durch Schriften aufzumuntern und seine Gegner zu bekämpfen. Es folgten dann die Streitigkeiten Luthers mit Karlstadt, mit Zwingli, Oekolampadius und Andern, welche beiderseits in Ausbrüche wildester Leidenschaft ausarteten. Im Jahre 1525 verheirathete sich Luther mit der schon 1523 von ihm aus dem Kloster entführten

Nonne Katharina Boré. Alle Versuche, welche später gemacht wurden, um die Anhänger Luthers mit der Kirche zu versöhnen, vereitelte Luther, indem er stets wieder das Wort wiederholte, dass seine Lehre von Gott komme. In den schmalkaldischen Artikeln, welche er 1537 verfasste, brach er die Brücke noch völlig hinter sich ab. Die Schmähungen, in welche er sich in diesem Schriftstücke ergoss, übersteigen alles Mass. Unterdessen nahm aber das Sittenverderbniss unter seinen Anhängern derart zu und steigerte sich in so entsetzlichem Grade, dass er endlich selbst in Klagen darüber sich ergoss. Unter diesen Umständen ereilte ihn der Tod 1546.

Wir wählen unter den vielen Schriften Luthers zum Behufe unserer Darstellung seiner Lehre diejenigen heraus, welche noch am meisten wissenschaftlich gehalten sind, und aus welchen nach allgemeiner Uebereinstimmung seine Lehre am klarsten und correctesten sich entnehmen lässt. Es sind diess vorzugsweise sein grosser Commentar zu dem Briefe Pauli an die Galater und sein Buch „De servo arbitrio.“ Andere Schriften desselben ziehen wir nur subsidiär herbei. Da es aber bekannt ist, dass Melanchthon, einer der vorzüglichsten Anhänger Luthers, dessen Ideen in eigentlich wissenschaftlicher Form zu verarbeiten, dabei aber freilich manches Schroffe zu mildern suchte, so wird es gerathen sein, zur Ergänzung der Quellen auch Melanchthon's Schriften, so weit sie in dieses Gebiet einschlagen, herbeizuziehen. Wir wählen zu diesem Zwecke besonders Melanchthon's Schrift „De locis theologicis“ aus, in welcher Luthers Lehren so ziemlich vollständig zusammengestellt sind.

Wir müssen, um Luthers Lehre verstehen und würdigen zu können, vor Allem den psychologischen Process, in welchem seine neuen Ansichten in ihm selbst sich allmälig entwickelten, in's Auge fassen. Er hat uns selbst in seinen Schriften genügenden Aufschluss darüber gegeben. Alles, was uns Luther über seine Seelenzustände während seines Mönchslebens bekennt, lässt uns schliessen, dass er als Mönch in arge Scrupulosität verwickelt war, und dass die Schlange des geistigen Hochmutes, welche so häufig unter dem Heiligenscheine der Scrupulosität sich verbirgt, auch in seinem Gemüte sich eingefressen hatte. Nach kirchlicher Lehre vermag der Mensch ohne besondere Bevorrechtung von Seite Gottes nie ganz ohne alle läsliche Sünde zu leben. Tugend und Heiligkeit bestehen nur darin, dass der Mensch im beständigen Kampfe gegen die Versuchung seine sittliche Kraft bewähre; und da er diese Kraft weder durch sich selbst besitzt, noch durch sich allein zu erreichen vermag: so muss er beständig mit Demut und kindlichem Vertrauen die Heilmittel der Kirche gebrauchen, damit er durch diese nicht blos stetigen Nachlass der Gebrechen und Unvollkommenheiten, denen er täglich unterliegt, sondern auch immer wieder neue Kraft und Stärke zum Guten erhalte. Allein Luthern genügte

das nicht. Er wollte éine Heiligkeit, welche in der Freiheit von aller und jeder Versuchung bestünde, eine völlige Sündelosigkeit, so etwas, was man als stoische Apathie bezeichnen könnte [1]). Und da er nun selbstverständlich zu diesem Ziele nicht gelangen konnte, so frass sich, indem er stets seine Schwächen und Fehler vor sich sah, die Scrupulosität immer tiefer in ihm ein, mit der Scrupulosität aber auch die Verzweiflung an der Erreichung des von ihm angestrebten Zieles. Daher sagt er von sich, dass sein Inneres stets voll von Misstrauen, Zweifel, Furcht, Hass und Lästerung gegen Gott war; ja er bezeichnet sein Inneres geradezu als eine Cloake und als ein Reich des Teufels [2]). Da er sich aber desungeachtet in seinem hochmütigen Streben nicht beirren liess und jeden gutgemeinten Rath oder Befehl seiner Vorgesetzten, der ihn zur Demut und zur vertrauensvollen Hingabe an Gott hinzuleiten suchte, von sich wies: so musste er endlich mit psychologischer Nothwendigkeit dahin kommen, die ganze Lehre der Kirche von der Heiligkeit und Gerechtigkeit abzuwerfen und eine andere Theorie der Rechtfertigung, welche mit dem Zustande seines Innern im Einklang stand, zu suchen. Und das ist denn auch der Grund, warum gerade die Lehre von der Rechtfertigung den Brennpunkt seines ganzen Systems bildet.

Aber bevor wir in dieses Centrum des lutherischen Systems eintreten, müssen wir vorher den formalen Standpunkt kennzeichnen, welchen Luther nach seinem Abfalle von der Kirche in der Construction seines Systems einnahm; denn die Formalgrundsätze eines Systems sind überall nicht minder wichtig, als dessen materieller Inhalt und sind sogar vielfach für den innern Charakter des letztern entscheidend. So auch hier.

§. 105.

Es ist bekannt, dass Luther die heilige Schrift als die einzige Quelle der Offenbarungslehre und als die einzige Regel des Glaubens betrachtet wissen wollte, und der kirchlichen Tradition den bezeichneten Doppelcharakter gänzlich absprach [3]). An die Stelle der lebendigen Auctorität wird somit von ihm das todte Schriftwort gesetzt.

Aber wer schliesst denn nun dem Einzelnen den wahren Sinn der heiligen Schrift auf? Bedarf es denn nicht auch für die heilige Schrift wieder einer autoritativen Auslegung? — Nein, erwiedert Luther. Die heilige Schrift ist an sich selbst vollkommen klar, kann von Jedem,

---

1) *Mart. Luther*, Comment. in ep. ad Galatas (ed. Wittenberg. 1538), fol. 318, b. — 2) Ib. fol. 41, b. Sub ista sanctitate et fiducia justitiae propriae alebam perpetuam diffidentiam, dubitationem, pavorem, odium et blasphemiam Dei; eratque illa justitia mea nil aliud, nisi latrina et suavissimum regnum diaboli.

3) Ib. fol. 35, b sq.

wer es auch sei, nach ihrem wahren Sinne verstanden werden und bedarf keiner autoritativen Auslegung[1]). Allerdings, es muss eine innere und eine äussere Klarheit der heiligen Schrift unterschieden werden. Die innere oder subjective Klarheit hängt von dem heiligen Geiste ab, und wer diesen nicht hat, der vermag nicht ein Jota der heiligen Schrift zu verstehen, eben weil ihm das Organ zum Verständniss mangelt. Wenn aber diese Bedingung gegeben ist, dann ist zum Verständniss der heiligen Schrift gar nichts weiteres mehr erforderlich; denn äusserlich oder objectiv ist die heilige Schrift in der Weise klar, dass schlechterdings Nichts in derselben sich findet, was man als dunkel oder zweideutig bezeichnen könnte[2]). Den Irrthum, dass die heilige Schrift in manchen Punkten dunkel und unklar sei und einer Auslegung bedürfe, hat der Teufel durch die „Sophisten“ — der stehende Ausdruck für die scholastischen Theologen — in die Welt gebracht, um die Menschen von der Lectüre der heiligen Schrift abzuhalten und die Pest seiner Philosophie in der Kirche zur Herrschaft zu bringen[3]).

Das waren nun allerdings die Aufstellungen Luthers in der Theorie; aber mit der Durchführung oder praktischen Anwendung derselben will es nicht gehen. Luther verwickelt sich hier in die schreiendsten Widersprüche. Er versteht sich gar bald dazu, die äussere Klarheit der heiligen Schrift doch nur auf die kirchlichen Lehrer und Vorgesetzten des Volkes, also auf die Gebildeten, im Gegensatze zu den Ungebildeten zu beschränken und jenen allein das Vorrecht der Auslegung der heiligen Schrift im Interesse des Lehramtes zu vindiciren: eine Annahme, wodurch er offenbar seinen theoretischen Standpunkt wieder aufgibt und zum Princip der Auctorität zurückkehrt[4]). Wir wollten ihm das nicht gerade so hoch anrechnen, weil wir die gewaltige Macht des Auctoritätsprincips kennen: wenn er nur wenigstens dieses Princip entschieden festgehalten und durchgeführt hätte. Allein daran ist nicht zu denken. Der Kreis derer, welche die heilige Schrift verstehen, zog sich ihm zuletzt bis zu einer einzigen Persönlichkeit zusammen, und diese Persönlichkeit war Niemand anderer, als Luther selbst. *Er* und *Er allein* war der berechtigte und unfehlbare Ausleger des Wortes Gottes; *seine* Ansicht war die allein wahre; wer nicht so dachte, wie er, der war vom Teufel besessen[5]). Bekannt sind seine unausgesetzten Schmähungen gegen die „Sectirer“ seiner

1) De servo arbitrio (ed. Neustadt in der Pfalz, 1591), c. 8. pag. 14. Res scripturae omnes in clarissima luce positae sunt. c. 63. c. 66.

2) Ib. c. 8. p. 18 sqq. Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum jota in Scriptura videt, nisi qui spiritum Dei habet. Si de externa, nil prorsus est relictum obscurum aut ambiguum. c. 63.

3) Ib. c. 8. p. 14. Talibus larvis (diabolus per sophistas) a legendis sacris scripturis homines absterruit, ut suas pestes ex philosophia in ecclesia faceret regnare. — 4) Ib. c. 63. — 5) Ib. c. 70. p. 107.

Zeit, welche es wagten, in einigen Punkten von seiner Lehre abzuweichen, oder Folgerungen aus seinen Principien zu ziehen, welche er selbst nicht zugeben wollte. Da wirft er ihnen vor, dass sie die heilige Schrift ihrer eigenen Meinung unterwürfen, sie nach ihrem eigenen Sinne auslegten, wie der Papst [1]); gleich als ob sie damit etwas anderes gethan hätten, als was er selbst der Kirche gegenüber that, und wozu er ihnen theoretisch die Berechtigung gegeben hatte. Und wenn solche Männer sich die bescheidene Bitte erlaubten, er möchte doch wegen einiger unwesentlicher Lehrsätze, in welchen sie von ihm abwichen, nicht ein so gräuliches Getöse erheben und nicht Alles in Unordnung bringen: so war die Antwort, welche sie erhielten, diese: „Er *wolle* und *müsse* Recht haben und Recht behalten, und wenn auch darüber Alles zu Grunde ginge [2])."

Es lässt sich leicht denken, dass diejenigen, welche *vor* Luther mit der Auslegung der heiligen Schrift und mit der wissenschaftlichen Entwicklung der christlichen Lehre sich beschäftigt hatten, so weit sie mit seinen Ansichten nicht in Einklang standen, noch schlechter wegkommen mussten, als seine Zeitgenossen. Auf die scholastischen Theologen werden von Luther ganze Fluten der rohesten und pöbelhaftesten Beschimpfungen gehäuft, so dass wir sie gar nicht wiedergeben mögen [3]). Sogar die heiligen Väter werden von Luther nicht geschont. Wo er glaubt, dass sie mit seinen Ansichten übereinstimmen, da gebraucht er sie zur Beweisführung für seine Lehrsätze; wo er sie aber mit seinen Ansichten nicht in Einklang bringen kann, da wird ihnen ohne Scheu Irrthum und Missverständniss vorgeworfen. Ueberhaupt hat man sich nach seiner Ansicht um die Auctorität der Väter nicht zu kümmern; was in deren Schriften dem Worte Gottes widerstreitet, — und dieses Wort Gottes ist eben die lutherische Lehre, — das muss abgewiesen und verworfen werden; denn Christus steht höher als die Auctorität der Väter [4]). Luther scheut sich nicht, zu behaupten, bald nach den Verfolgungen seien die Christen mehr und mehr von der guten Sitte und in Folge dessen auch von der Wahrheit abgefallen: und daher stammten eben die vielen Irrthümer in den Schriften der Väter [5]). Wenn Hieronymus sagt, dass die Jungfrauschaft den Himmel, die Ehe die Erde bevölkere, so nennt er diesen Ausspruch gottlos, sacrilegisch, blasphemisch [6]); des Hieronymus und des Origenes „einfältige und

1) Ib. c. 62. — 2) Comm. in ep. ad Gal. fol. 280, b.

3) Bekanntlich bezeichnet Luther, um nur Ein Beispiel zu erwähnen, Comm. in ep. ad Gal. fol. 143, b. die „Summa angelica" des heil. Thomas als „Summa diabolica.

4) De serv. arb. c. 37. p. 54. Patrum auctoritas susque deque facienda est, et statuta perperam lata, qualia sunt omnia praeter verbum Dei definita, dirumpenda et projicienda sunt. Christus enim Patrum auctoritate potior est.

5) Comm. in ep. ad Gal. fol. 250, b. — 6) De serv. arb. c. 58 cf. c. 164 166.

ächerliche“ Meinungen in der Erklärung der heiligen Schrift weiss er icht genug zu tadeln [1]); ja er sagt offen, dass Hieronymus die Hölle erdient habe [2]).

Man würde sich nun aber sehr täuschen, wenn man annähme, dass uther, indem er für sich allein das Prärogativ einer richtigen Ausegung der heiligen Schrift in Anspruch nimmt, sich in seiner Erklärung les Wortes Gottes etwa auf den Standpunkt der Vernunft und Philosohie gestellt und so diesen Rechte eingeräumt hätte, welche ihnen nicht ebühren. Im Gegentheil, von Vernunft und Philosophie will Luther n der Theologie durchaus Nichts wissen. Die Philosophie muss aus der heologie gänzlich ausgeschlossen bleiben. Gerade dadurch, meint uther, hätten die „Sophisten“ Alles verdorben, dass sie die Philoophie mit der Theologie vermengt, d. i. die Begriffe und Lehrsätze ler Philosophie in das Gebiet der Theologie übergetragen hätten. Phiosophie und Theologie stehen in ihren Principien und Folgesätzen in Widerspruch miteinander; deshalb müssen sie strenge auseinander gechieden werden, und darf die erstere nie in Berührung kommen mit ler letztern [3]). — Der tiefere psychologische Grund von dieser Ansicht uther's über das Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie wird ns später klar werden; für jetzt haben wir vorläufig nur darauf aufnerksam zu machen, dass Luther schon hier ganz und gar im Flusse ler damaligen wissenschaftlichen Zeitströmung steht; denn dem Satze, lass Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie miteinanler in einem Widerspruch stehen, sind wir im Laufe der gegenwärigen Epoche schon zu wiederholtenmalen begegnet. Aus dem Arabisnus entsprungen, von den Männern der Renaissance neu aufgefrischt, ieht sich dieser Lehrsatz auch in das lutherische System herein, um n demselben seine Rolle zu spielen.

Doch nun ist es an der Zeit, dass wir in das Innere des lutherischen Systems selbst eintreten. Wir gehen geradezu auf den Mittelunkt desselben los, um von diesem Mittelpunkte aus dann das ganze System in das rechte Licht zu stellen. Dieser Mittelpunkt ist, wie ereits erwähnt, die Lehre von der Rechtfertigung. Diese beruht aber uf der Lehre von dem Sündenfalle; deshalb müssen wir mit diesem eginnen.

§. 106.

Die Scholastik hatte bisher im Einklange mit der kirchlichen Lehre den Satz festgehalten, dass der Mensch durch die Sünde zwar les übernatürlichen Lebens gänzlich verlustig gegangen und auch in einen natürlichen Kräften tief verwundet worden sei, dass aber seine Natur selbst und seine natürlichen Kräfte dem Wesen nach gut und

1) Ib. c. 138. — 2) Ib. c. 219. — 3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 156, a. ol. 159, a.

unversehrt geblieben seien, weshalb der Mensch auch im gefallenen Zustande noch fähig sei, Wahres zu erkennen und natürlich gute Werke, wenigstens von leichterer Art, zu vollbringen. In diesem Sinne haben wir sie zu verstehen, wenn sie behaupteten, dass die „naturalia“ des Menschen auch nach der Sünde „integra“ geblieben seien. Luther dagegen fasst den Begriff des „naturale“ anders; er stellt das „naturale“ im Gegensatz zum „spirituale“ und behauptet dann, dass allerdings die „naturalia“ des Menschen nach der Sünde integra geblieben seien, dass aber diese „naturalia“ nur darin bestehen, dass der Mensch als solcher auch nach der Sünde noch im Stande sei, etwa ein Haus zu bauen, ein Schiff zu leiten, eine Magistratur zu verwalten und überhaupt solche Werke zu thun, welche auf das äussere Leben Bezug haben [1]). Betrachtet man dagegen das eigentlich Geistige im Menschen, so verhält sich hier die Sache ganz anders. Wird nämlich die menschliche Natur so aufgefasst, wie sie das Vermögen in sich schliesst, Gott und die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu thun, so kann in dieser Beziehung von einer Integrität der menschlichen Natur nach der Sünde nicht mehr die Rede sein. *Dieses* Geistige ist im Menschen nicht unversehrt geblieben; es ist vielmehr durch die Sünde gänzlich corrumpirt und ausgelöscht worden; im gefallenen Menschen ist deshalb der Verstand vollständig depravirt, der Wille gänzlich verböst; was nur immer im Verstande ist, ist Irrthum, was nur immer der Wille will, ist bös; der Mensch kann nichts mehr denken noch wollen, was nicht gegen Gott ist [2]). Auch nicht ein Funke des Guten ist in der menschlichen Natur geblieben [3]). Nur Zweifelsucht, Unwissenheit, Irrthum, Misstrauen und Hass gegen Gott wohnt und herrscht in derselben [4]). Der Mensch ist der Art verböst, dass Bosheit und Sünde ihm zur Natur geworden ist [5]). Und daher ist denn auch alles

---

1) Ib. fol. 105, b. Naturalia quidem integra; sed quae naturalia? Quod homo .... habet voluntatem, rationem, liberum arbitrium et potestatem, aedificandi domum, gubernandi navem, gerendi magistratum et faciendi alia officia, quae homini sunt subjecta.

2) Ib. l. c. Dico, spiritualia non esse integra, sed corrupta, imo per peccatum prorsus exstincta esse in homine, ita ut nil ibi sit nisi intellectus depravatus et voluntas inimica et adversaria Dei, quae nihil cogitat, quam ea, quae contra Deum sunt.... Prorsus sumus in peccatis submersi, quidquid est in voluntate nostra, est malum; quidquid est in intellectu nostro, est error.

3) De serv. arb. c. 216. c. 218.

4) Comm. in ep. ad Gal. fol. 313, b. Natura humana adeo corrupta est et in peccatis submersa, ut plane nihil recte de Deo cogitare possit; non diligit, sed vehementer odit Deum... etc. *Melanchthon*, Loc. theol. (ed. Aug. Vind. 1536.) c. 7. p. 47.

5) De serv. arb. c. 223. In ps 50. Lutum illud, ex quo vasculum hoc fingi coepit, damnabile est.... Foetus in utero, antequam nascimur et homines esse incipimus, peccatum est.

Thun und Lassen des gefallenen Menschen absolut böse, und kann auch nicht ein Schatten des Guten in ihm sich vorfinden. Die gefallene Natur ist wie ein böser Baum, welcher nur böse Frucht hervorbringen kann [1]). Auch was an sich gut ist, wird dadurch, dass es aus dieser im tiefsten Grunde verbösten Natur hervorgeht, böse [2]). Alle Werke des Menschen sind demnach böse, und zwar gleich böse, mögen sie auch dem Anscheine nach gut sein [3]). Die Heiden waren nie weniger gut, als wenn sie scheinbar durch Tugenden sich auszeichneten; ihre höchsten Tugenden waren der Wahrheit nach böse, gottlos und sacrilegisch [4]). Nur zum Sündigen hat der gefallene Mensch noch Kraft; der Satan allein herrscht in ihm [5]).

Daraus ergibt sich denn nun von selbst das Wesen der Erbsünde. Die Erbsünde ist nicht blos ein Reat, vermöge dessen der Mensch Gott missfällt und vor ihm strafwürdig und straffällig ist; sondern sie ist eine innere Corruption der menschlichen Natur, welche als solche ständig und bleibend ist, und eben in jener innern Verbösung der menschlichen Natur besteht, wie selbe durch die erste Sünde bewirkt worden war [6]). Es handelt sich also nur mehr um die Frage, wie denn jene innere Corruption der menschlichen Natur, welche das Wesen der Erbsünde bildet, sich im Menschen offenbart. Diese Frage ist dahin zu beantworten, dass jene innere Corruption der menschlichen Natur sich bethätigt und offenbart als Concupiscenz. Und daraus folgt dann wiederum, dass diese Concupiscenz an sich und ihrem Wesen nach böse und Sünde sei [7]), und dass ferner das Wesen der Erbsünde ebenso gut auch in diese Concupiscenz gesetzt werden könne, weil eben die innere Corruption der menschlichen Natur nur in dieser Concupiscenz wirklich und wirksam ist [8]). Doch hat man unter Concupiscenz nicht etwa blos die Sinnlichkeit, das sinnliche Gelüste zu verstehen, in so ferne es mit dem Gesetze der Vernunft in Widerstreit tritt und dagegen sich auflehnt, sondern sie befasst überhaupt alle Lebenskräfte

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 77, a. — 2) *Melanchthon,* Loc. theol. c. 7. pag. 54.

3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 320, a. Non credenti non solum omnia peccata mortalia sunt, sed etiam bona opera ipsius peccata sunt. De serv. arb. c. 185. c. 230. c. 231.

4) De serv. arb. c. 189. c. 190. — 5) Ib. c. 215. c. 223. c. 181.

6) *Melanchthon,* Loc. theol. c. 7. p. 47. Nos igitur sic sentimus: Peccatum originis non tantum esse imputationem seu reatum, sed etiam naturae humanae corruptionem, qua fit, ut non possimus vere obedire legi Dei et sine peccato esse. — Voco autem corruptionem non actum aliquem, sed perpetuum morbum ... etc.

7) Ib. c. 12. p. 120. Concupiscentia est sua natura peccatum et digna morte.

8) Comm. in ep. ad Gal. fol. 315, a. Quia habetis carnem, et eam corruptam concupiscentia, quae non solum excitat in vobis peccatum, sed ipsum peccatum est .... etc. *Melanchth.*, L. th. c. 7. p. 49. Scholastici concupiscentiam faciunt poenam peccati, non peccatum. Nos concupiscentiam dicimus et poenam peccati et peccatum in nascentibus.

des gefallenen Menschen, weil eben alle ohne Ausnahme in ihrer Bethätigung mit dem göttlichen Gesetze in Widerstreit stehen und dagegen sich erheben [1]).

Diese Erbsünde nun, wie sie als Concupiscenz oder Begierlichkeit in unserer Natur vorhanden und mit derselben so zu sagen Eins ist, ist die fruchtbare Mutter aller persönlichen Sünden. Alle Sünden, welche der Mensch begeht, sind nur die Früchte dieser Einen Stammsünde [2]). Und sie kann als die Wurzel alles Bösen nie unfruchtbar, nie müssig sein. Beständig treibt sie im gefallenen Menschen die Frucht jener persönlichen Sünden hervor, mit denen der Mensch sich befleckt [3]). Und wie sie selbst den Menschen der ewigen Verdammung würdig macht, so sind auch alle Sünden, welche aus dieser Wurzel entspringen, ohne Ausnahme schwere oder Todsünden; denn was der Wurzel, das muss auch der Frucht eigen sein [4]). Jede Sünde ist daher schwere Sünde; eine sogenannte läsliche Sünde gibt es nicht [5]. Und da alle Handlungen des Menschen insgesammt sündhaft sind, so verläuft das ganze Leben des gefallenen Menschen in einer ununterbrochenen Reihe von Todsünden; sein gesammtes Thun und Lassen ist von Natur aus eine stetige Kette von todeswürdigen Beleidigungen und Verhöhnungen Gottes; von der Begierlichkeit gänzlich verschlungen ist die menschliche Natur in der That eine Cloake, welche nur Schlamm und Unrath zu Tage fördern kann [6]).

Betrachten wir nun diese Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen näher, so kann es uns nicht entgehen, dass dieselbe auf eine Voraussetzung sich gründet, welche für das ganze innere Wesen des Lutherschen Lehrsystems von der höchsten Bedeutung ist. Es ist dieses die Voraussetzung, dass jene ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis), mit welcher der erste Mensch nach der Lehre des Christenthums ausgerüstet war, nicht ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, sondern vielmehr etwas dem Menschen als solchem natürliches war. Ausdrücklich wird von Luther dieser Lehrsatz aufgestellt und festge-

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 315, a.

2) Luthers Werke, Wittenberg, Th. III. 1151. S. 335. Und möcht auch wohl eine Erzsünde oder Hauptsünde genannt werden, deshalb, dass sie nicht eine Sünde ist, die da gethan wird als eine andere, sondern sie ist's allein, die alle andern Sünden thut und treibet, von welcher alle andern Sünden herkommen, und Nichts anders denn nur Früchte dieser Erbsünde oder Erzsünde. Möhler's Symbolik, S. 72. *Mel.*, L. th. c. 7. p. 54. Peccatum actuale significat fructus vitiosae naturae.

3) Ib. c. 12. p. 126. Concupiscentia non est otiosa, sed perpetuo parit vitiosos affectus. — 4) Ib. p. 155 sq. Sicut autem non est extenuandus ipse morbus (peccati originalis), ita nec hi affectus levia vitia dici debent, sed etiam sua natura peccata mortalia, sicut ipsum peccatum originis.

5) Comm. in ep. ad Gal. fol. 320, a. — 6) *Mel.*, L. th. p. 160.



halten[1]). Und in der That, nur unter der Voraussetzung dieses Lehrsatzes hat seine Ansicht von dem Sündenfalle und dessen Folgen einen Sinn. War nämlich die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen etwas Uebernatürliches, dann schloss der Verlust derselben keineswegs die Corruption der menschlichen Natur als solcher in sich; war sie dagegen etwas Natürliches, d. h. in der menschlichen Natur als solcher Gegebenes: dann kann der Verlust derselben nur gedacht werden als eine innere Corruption der menschlichen Natur selbst. Die Lehre Luthers von dem Wesen der Erbsünde als einer innern Corruption und Verbösung der menschlichen Natur selbst ist dann logisch gerechtfertigt. Der Satz der Scholastiker: „mansisse integra naturalia" hat dann, wenn er im Sinne der Scholastiker selbst gefasst wird, keine Wahrheit mehr[2]).

Aber nun frägt es sich weiter: wie kommt denn Luther dazu, die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit des ersten Menschen als etwas rein natürliches zu betrachten? — Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns an das erinnern, was wir schon oben über den Unterschied bemerkt haben, welchen Luther zwischen dem „naturale" und „spirituale" im Menschen setzt. Das „naturale" in der menschlichen Natur besteht nämlich darin, dass der Mensch vermöge seiner natürlichen Seelenkräfte befähigt ist, die auf das äussere Leben bezüglichen Erkenntnisse sich zu verschaffen und für die Interessen dieses äussern Lebens zu wirken; das „spirituale" in der menschlichen Natur dagegen besteht darin, dass der Mensch befähigt ist, Gott zu erkennen, die göttlichen und religiösen Wahrheiten sich anzueignen, das sittlich Gute zu thun, und so überhaupt in einem höhern idealen Lebenskreise sich zu bewegen. Verhält sich dieses also, dann liegt offenbar die Frage nahe: Wurzelt dieses höhere, geistige Vermögen im Menschen in demselben Princip, wie das natürliche Vermögen? oder entsprechen den beiden Vermögen in der menschlichen Natur auch zwei von einander real verschiedene Principien?

Den Schlüssel zur Erledigung dieser Frage finden wir in der Art und Weise, wie Luther in seinen Schriften den Unterschied, welchen der Apostel zwischen „Geist" und „Fleisch" (spiritus et caro) im Menschen setzt, auffasst. Unter „Fleisch" ist nämlich nach Luther nicht etwa der Mensch zu denken, wie und in so ferne er sich in seinem Thun und Lassen von der Sinnlichkeit beherrschen lässt, sondern „Fleisch" ist der ganze *natürliche* Mensch mit allen seinen sinnlichen

---

1) In Genes. c. 3. (Opp. ed. Jen. tom. 1. p. 88.) Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque ab hominis natura; sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum, etc.

2) Ib. l. c. Haec probant, justitiam esse de natura hominis; ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut Scholastici delirant.

und geistigen Kräften. Alle, auch die vornehmsten Kräfte, welche dem natürlichen Menschen als solchem eigen sind, fallen unter den Begriff des „Fleisches," weil und in so ferne sie eben dem natürlichen Menschen als solchem angehören, und ebenso auch alles Thun und Lassen des Menschen, in so ferne es aus jenen natürlichen Kräften entspringt [1]. Daraus folgt, dass in dem rein natürlichen Menschen für das Geistige kein Princip mehr übrig bleibt. Das Geistige setzt somit im Menschen ein eigenes Princip voraus, welches als solches von dem rein natürlichen Princip in der menschlichen Natur real verschieden ist. Der „Geist" ist im Menschen der Sache nach verschieden von dem „Fleische." Der „Geist" ist das Göttliche im Menschen, weil er in Gott und für Gott lebt; das „Fleisch" dagegen ist das Natürliche im Menschen, weil und in so ferne es nur im natürlichen Leben nach Erkenntniss und Wille sich bewegt.

Und so besteht denn die menschliche Natur als Ganzes genommen aus zwei wesentlichen Bestandtheilen, aus dem natürlichen Theile, welcher als solcher „Fleisch," und aus einem höhern göttlichen Theile, welcher als solcher „Geist" genannt wird. Beide Principien gehören in gleicher Weise zum Ganzen der menschlichen Natur, und sie ist als solche nur dann vollständig das, was sie sein soll, wenn beide Bestandtheile miteinander verbunden sind. Und daraus ergibt sich denn nun von selbst die Antwort auf die oben gestellte Frage, wie denn Luther die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit des ersten Menschen als etwas Natürliches betrachten konnte. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen beruht nämlich gerade auf dem höheren geistigen Princip in ihm, weil dieses allein es ist, wodurch der Mensch die Fähigkeit hat, Gott zu erkennen und ihn zu lieben. Und da nun dieses geistige Princip zum Ganzen der menschlichen Natur gehört, so muss auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit des ersten Menschen als etwas ihm Natürliches betrachtet werden.

So erklärt sich denn nun alles Uebrige von selbst. Wenn der Mensch durch die Sünde die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit verlor, so ist dieser Verlust eben nur dadurch denkbar, dass der Mensch des höhern Bestandtheiles seiner Natur, des Geistes nämlich oder des Göttlichen in ihm verlustig ging. So wurde in der That in Folge der Sünde die menschliche Natur innerlich verstümmelt und corrumpirt, eben weil sie ihres höhern Theiles, des Geistes, beraubt

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 85, a. Caro significat totam naturam hominis cum ratione et omnibus viribus suis. fol. 130, a. Quidquid ergo optimum ac praestantissimum est in homine, Paulus vocat carnem, h. e. summam sapientiam rationis et ipsam justitiam legis. fol. 238, a. Caro est, quidquid est in homine, complectendo omnes tres potentias animae, voluntatem concupiscibilem vel irascibilem et intellectum. fol. 130, a. Caro est, quidquid in nobis geritur secundum carnem extra spiritum. De serv. arb. c. 187. c. 188.



wurde, und man kann mit Recht sagen, dass der Mensch in Folge der Sünde vollständig dem „Fleische" anheim gefallen sei. Nur drängt sich noch die Frage auf, wie es denn komme, dass der Mensch, indem er in Folge der Sünde ganz dem Fleische anheim fiel, auch ganz und von Grund aus verböst wurde, so dass auch nicht mehr ein Schatten des Guten in ihm sich vorfindet.

Diese Frage ist zwar theilweise schon dadurch beantwortet, dass eben nur der Geist das Princip des Guten im Menschen ist, weshalb, wenn der Geist verloren ist, auch nichts mehr Gutes im Menschen sein kann. Aber dass der Mensch in Folge des Verlustes des Geistes derart positiv böse geworden ist, dass er nur mehr Todsünden aus sich erzeugen kann, und in allen seinen Werken tödtlich sündigt, ist damit wenigstens noch nicht hinreichend erklärt. Allein Luther lässt uns hierüber nicht im Unklaren. Er nimmt zwischen Geist und Fleisch im Menschen einen wesentlichen ethischen Gegensatz an. Wir trennen, sagt er, Geist und Fleisch von einander als zwei einander in allweg widerstreitende Dinge [1]). Es sind daher zwei einander ganz entgegengesetzte Führer in uns, der Geist und das Fleisch [2]). Der eine hat seine Richtung wesentlich auf das Gute, der andere wesentlich auf das Böse [3]). Im Geiste lebt der Mensch in Gott und für Gott; das Fleisch dagegen kann Nichts denken, reden oder thun, was nicht gegen Gott und für den Teufel wäre [4]). Die Sünde kann daher nicht aufhören, so lange das Fleisch da ist, denn dieses ist seiner Natur nach sündhaft und böse [5]).

So ist denn die menschliche Natur wesentlich in einem innern ethischen Antagonismus befangen, und es wäre Aufgabe des ersten Menschen gewesen, diesen Antagonismus in einem gewissen Grade auszugleichen und zwar dadurch, dass er im Geiste lebend durch den Geist das Fleisch unterjocht hätte. Da er aber dieses verschmähte und dem Fleische folgte, so ging er des Geistes verlustig und kam so ganz unter die Herrschaft des Fleisches. Und da dieses das böse Princip in ihm ist, so muss nun nothwendig all sein Thun und Lassen, weil und in so ferne es insgesammt nur aus dem Fleische entspringt, böse

1) De serv. arb. c. 19. Nos separamus carnem et spiritum tanquam res repugnantes. — 2) Comm. in ep. ad Gal. fol. 314, a. Duo contrarii duces sunt in nobis: spiritus et caro. — 3) Ib. fol. 315, b. De serv. arb. c. 190.

4) Comm. in ep. ad Gal. fol. 76, b. Carnem nihil posse cogitare, loqui et facere, nisi contra Deum pro diabolo.

5) Sermon über die Taufe (Witt. Ausg. Bd. 10, 2592 ff.). Die Sünde höret nicht ganz auf, dieweil dieser Leib lebet, der so ganz in Sünden empfangen, *dass Sünde seine ganze Natur ist.* Es ist wohl wahr, ein Mensch, so er aus der Taufe kömpt, ist rein, ganz unschuldig, ohne Sünde. Die verstehen es aber nicht recht, die meinen, es sei gar keine Sünde mehr da; denn man soll wissen, dass unser Leib, dieweil er hie lebet, *natürlich böse und sündhaft ist.*

sein. Das Fleisch, in der Begierlichkeit wirksam, kann nur mehr im Bösen sich bethätigen und *muss* sich in demselben bethätigen, weil es als lebendes Princip nicht unwirksam sein kann. Daher das vollständige Versunkensein des Menschen im Bösen in Folge der Sünde.

Halten wir hier inne und vergleichen wir die bisher entwickelten Lehrsätze des lutherischen Lehrsystems mit den Ideen, welche uns in der neuplatonischen und cabbalistischen Theosophie bisher begegnet sind, so kann uns die durchgängige Uebereinstimmung beider miteinander unmöglich entgehen. Alle Neuplatoniker und Cabbalisten unterschieden in der menschlichen Natur ein doppeltes Element, das göttliche und das natürliche, den Geist (mens) und die blos empirisch vernünftige Natur. Alle nahmen sie an, dass der Geist (mens) zwar göttlicher Natur sei, aber doch zur Integrität der menschlichen Natur gehöre; alle hielten daran fest, dass das Göttliche, der Geist im Menschen, des Irrthums und der Sünde unfähig sei, und dass der Mensch nur unter der Bedingung von der Sünde frei bleibe, wenn er *nach* diesem Geiste und *in* demselben lebt und wirkt; Alle lehrten demgemäss, dass wenn der Mensch des göttlichen Princips, des Geistes, verlustig gehe, er in Folge dessen ganz dem Irrthum und der Sünde verfallen sei. Wir können daher keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass Luthers Lehre schon nach diesen ihren wesentlichen Grundlagen, welche wir bisher kennen gelernt haben, Nichts weiter ist, als eine Reproduction der cabbalistischen und neuplatonischen Theosophie, gekleidet in eine dogmatische Form. Die Originalität, auf welche Luther sich so viel zu Gute thut, schwindet uns schon hier in Nichts zusammen. Aber eben dadurch, dass die cabbalistischen Ideen hier ein dogmatisches Gewand annehmen, erhalten sie wieder ganz jene Färbung, mit welcher sie in den ersten Jahrhunderten des Christenthums aufgetreten waren. Schon die valentinianischen Gnostiker unterschieden, wie Luther, im Menschen zwischen „Geist" und „Fleisch" und behaupteten, dass der fleischliche Mensch als solcher, so ferne er nämlich den „Geist" nicht besitzt, für schlechterdings böse gehalten werden müsse. Und wie bei Luther die Begierlichkeit als weesentlich böse und als Princip alles Bösen im Menschen auftritt, so hat sich auch der Manichäismus auf diesen Grundsatz gestützt und ihn seiner ganzen Erlösungs- und Sittenlehre zu Grunde gelegt [1]). Sehen wir jedoch auch hievon ab, so steht wenigstens so viel schon jetzt fest, dass Luthers System, rein wissenschaftlich betrachtet, mitten in der Strömung seiner Zeit steht und sich nur der Form, nicht dem Inhalte nach von den gangbaren philosophischen Systemen der gegenwärtigen Periode unterscheidet. Wir werden solches im weitern Verlaufe unserer Darstellung noch in höherm Grade bestätigt finden.

---

1) Vgl. meine Geschichte der Phil. der patristischen Zeit, S. 52 ff., S. 82 f.

Gehen wir nun nach den bisher entwickelten Voraussetzungen auf jenen Theil der lutherischen Lehre über, welchen Luther selbst als den Mittelpunkt seines ganzen Systems bezeichnet [1]: auf die Lehre von der *Rechtfertigung*. Hier begegnet uns die berühmte Unterscheidung Luthers zwischen *activer* und *passiver* Gerechtigkeit, und auf diese Unterscheidung gegründet der Lehrsatz, dass die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott keine active, sondern wesentlich eine *passive* sei. Wie haben wir dieses zu verstehen?

§. 107.

Im Anschluss an die Lehre der Kirche hatte die christliche Scholastik bisher an dem Princip festgehalten, dass die christliche Gerechtigkeit zunächst zwar durch die göttliche Gnade bedingt sei, dass aber auch die freie Thätigkeit des Menschen daran ihren Antheil habe, in so ferne nämlich blos unter der Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade die Rechtfertigung des Menschen zu Stande komme. Das nun nennt Luther die active Gerechtigkeit, und diese verwirft er. Eine solche active Gerechtigkeit, nach welcher der Mensch durch sein eigenes Thun gerecht wird und gerecht ist, kann nur statthaben im äusserlichen bürgerlichen Leben; wo es sich dagegen um das innere, höhere Leben handelt, da kann sie keine Stelle finden. Die christliche Gerechtigkeit ist vielmehr wesentlich eine passive; d. h. sie ist ausschliesslich das Werk Gottes; der Mensch verhält sich dabei rein leidend. Der Mensch wirkt dazu durchaus Nichts; er empfängt nur; Gott allein ist es, welcher in der Rechtfertigung des Menschen wirksam ist, und der Mensch ist dabei nur in so weit betheiligt, als er sich dieser Wirksamkeit Gottes gegenüber empfangend, leidend verhält [2]. Wie die Erde den Regen nicht erzeugt, sondern nur empfängt, so können auch wir die christliche Gerechtigkeit in keiner Weise uns verschaffen; wir können sie nur empfangen [3]. Es gibt sohin weder eine Disposition zur Rechtfertigung, noch eine active Betheiligung des Menschen an derselben: all dieses ist blos Erfindung der „Justitiarier,“ „welche schlechter sind als Hurer und öffentliche Sünder [4].“

Unstreitig steht diese Lehre mit den höchsten Obersätzen des lutherischen Systems im Einklang. Denn ist der Mensch durch die Sünde in der Weise corrumpirt worden, dass all sein Thun, eben weil es das seinige ist, wesentlich böse ist, dann kann von einer Mitwir-

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 106, b. fol. 188, b.

2) Ib. fol. 2, a. Justitia fidei est justitia mere passiva. Ibi enim nihil operamur.... sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. fol. 241, a. Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum. De serv. arb. c. 180. — 3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 2, b. — 4) Ib. fol. 44, a.

kung desselben zur Rechtfertigung schlechterdings nicht mehr die Rede sein. Aber wir sehen auch, wie enge Luther auch hier wiederum an seine Vorgänger sich anschliesst. In der Cabbalah sind wir ja gleichfalls dem Satze begegnet, dass der Mensch der entsündigenden Einwirkung des Maschiah gegenüber rein leidend sich verhalten müsse. Und die „deutschen Mystiker," auf welche Luther grosse Stücke hält, haben sich diesem aftermystischen Lehrsatze der Cabbalah gleichfalls unbedingt angeschlossen. So ist auch dieser Grundsatz, welchen Luther seiner ganzen Rechtfertigungslehre zu Grunde legt, nur die Reproduction einer cabbalistisch-mystischen Idee und kann auf Originalität auch nicht den leisesten Anspruch machen.

Aber nun frägt es sich weiter, wie denn diese passive Rechtfertigung des Menschen vor sich gehe. Luther unterscheidet in diesem Processe ein doppeltes Moment, ein *subjectives* und ein *objectives*.

Wenden wir uns zuerst zu dem *subjectiven* Momente, so wird uns nach seiner Lehre die christliche Gerechtigkeit eigen durch den *Glauben* allein, mit Ausschluss der Liebe und der Werke [1]). Durch die Werke wird die Sünde nicht aufgehoben, sondern nur vergrössert [2]); Gott versöhnen wollen durch Werke, wäre ebenso viel, als ihn durch Sünden sich geneigt machen wollen [3]); der Glaube allein ist es, welcher den Zorn Gottes besänftigt, der Glaube allein, ohne die Liebe, rechtfertigt [4]). — Aber was ist dieser Glaube?

Der Glaube, welcher rechtfertigt, ist nach Luther nicht ein Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes auf die Auctorität Gottes hin, sondern er ist vielmehr eine feste *Zuversicht* (fiducia), dass uns Gott ohne all unser Verdienst, blos wegen des Verdienstes Christi, unsere Sünden verziehen und uns in Gnaden aufgenommen habe [5]). Dieser Glaube schliesst zwar die Erkenntniss Christi und seiner Lehre ein; aber nur in so fern, als er ohne diese Erkenntniss nicht möglich wäre [6]). Er selbst jedoch ist davon wesentlich verschieden. Der Mensch muss in sich die vollkommene, unverbrüchliche Gewissheit tragen, dass er ohne, ja wider sein Verdienst, allein wegen Christus, vor Gott gerechtfertigt dastehe: das ist der Glaube, und in diesem Glauben ist er dann auch schon gerecht [7]). Daher liegt in diesem Glauben der

---

1) Ib. fol. 4, a. fol. 55, a. — 2) Ib. fol. 15, b. Operibus non tollitur peccatum, sed potius augetur. — 3) Ib. fol. 77, a. — 4) Ib. fol. 88, b sqq. fol. 159, b sqq. fol. 164, a.

5) *Melanchthon*, Loc. theol. c. 7. p. 54. Fides significat fiduciam misericordiae promissae propter Christum. c. 11. p. 121. — p. 225. Fides est fiducia, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum gratis.

6) Ib. c. 11. p. 112. — 7) Comm. in ep. ad Gal. fol. 226, a. Omnino nos certo statuere oportet, quod sumus in gratia, quod placeamus Deo propter Christum. *Mel.*, L. th. c. 11. Mens statuere debet, remitti sibi gratis propter Christum per misericordiam, non propter dignitatem contritionis, dilectionis aut aliorum

süsseste Trost des Gewissens, weil er selbst die Gewissheit der Rechtfertigung ist[1]), während dagegen die Ungewissheit, in welcher die „Sophisten" den Menschen über seine Rechtfertigung vor Gott belassen, die höchste Pein des Gewissens ist[2]). Dieser Glaube ist also das, was man formale Gerechtigkeit nennt, nicht die Liebe[3]).

Verhält es sich also mit dem subjectiven Momente im Processe der Rechtfertigung, so besteht dagegen das *objective* Moment in demselben darin, dass dem Menschen auf den Glauben hin von Gott die Gerechtigkeit Christi als die seinige *zugerechnet* wird. Wenn nämlich der Mensch die feste Zuversicht hat, dass er vor Gott wegen Christus gerecht sei, so ist er wirklich gerecht; aber er ist es blos deshalb, weil ihm Gott auf jene feste Zuversicht hin die Gerechtigkeit Christi so zurechnet, als wäre sie die seinige, und ihn durch diese Zurechnung als gerecht hinstellt[4]). Der Glaube mag daher im Menschen immerhin unvollkommen sein; aber die ihm folgende Zurechnung der Gerechtigkeit Christi von Seite Gottes ergänzt das, was ihm an Vollkommenheit abgeht[5]). Der Glaube ist somit das Organ der Rechtfertigung[6]), die Rechtfertigung selbst aber ist die Imputation der Gerechtigkeit Christi[7]), und eben deshalb, weil sie dieses ist, ist sie nicht eine Gerechtmachung, sondern blos eine Gerechterklärung[8]). Sie schliesst in sich ein die Vergebung der Sünden und die Wiederannahme des Menschen zum ewigen Leben[9]); aber sie ist keine innere Umgestaltung oder Neuschaffung des Menschen durch die Gnade; sie ist nur eine äussere Gerechterklärung und bleibt auch dem Menschen immer äusserlich; im Menschen ist nur der Glaube[10]). Nur in so fern kann die Rechtfertigung Gnade genannt werden, als sie ein freier Act der göttlichen Erbarmung ist[11]).

---

operum. Cum hoc modo fide se mens erigit, donantur remissio peccatorum et reconciliatio.

1) Ib. p 176. — 2) Ib. p. 181 sq. — 3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 79, a. Haec fides est formalis justitia, propter quam homo justificatur, non propter caritatem. fol. 55, a. — 4) Ib. fol. 80, b. Qui fuerit inventus cum fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum.

5) Ib. fol. 137, b. Justitia christiana duabus rebus constat, fide et imputatione Dei.... Justitia quidem incipit per fidem, ac per eam habemus primitias spiritus, sed quia fides infirma est, ea non perficitur sine imputatione Dei. fol. 138, b. Justitia christiana est fiducia in filium Dei, quae fiducia (quamvis imperfecta) imputatur ad justitiam (perfectam propter Christum).

6) *Mel.*, L. th. p 149. Fides instrumentum est, quo misericordia propter Christum promissa apprehenditur. — 7) Ib. l. c. Justificatio significat imputationem justitiae. — 8) Comm. in ep, ad Gal. fol. 83, b sq. Justificamur, i. e. pronuntiamur justi.

9) *Mel.*, L. th. c. 11. p. 111. Justificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam.

10) Comm. in ep. ad Gal. fol. 140, a. — 11) *Mel.*, L. th. c. 11. p. 114. Gratia significat gratuitam acceptationem seu misericordiam propter Christum promissam.

Aber nun frägt es sich weiter, wie denn der Mensch zum rechtfertigenden Glauben gelange. Erinnern wir uns, um diese Frage zu beantworten, an dasjenige, was wir früher über die Art und Weise angedeutet haben, in welcher Luther selbst psychologisch zu seiner Ansicht über die Rechtfertigung gelangte. Er kam dazu auf dem Wege vollständiger Verzweiflung an sich selbst. In stolzer Scrupulosität, welche jeden bessern Rath von sich wies, hatte er durch eigene Bemühungen zu einer vollkommenen Sündelosigkeit gelangen wollen, und da ihm dieses nicht glückte, so zerfiel er gänzlich mit sich selbst und kam so am Ende auf den Gedanken, in der Verzweiflung an sich selbst alle eigene Thätigkeit aufzugeben und der göttlichen Einwirkung gegenüber ganz zum leidenden Subject zu werden. Diesen Entwicklungsprocess seines eigenen innern Lebens stellt er denn nun als allgemeines Gesetz auf und legt allen Menschen die Pflicht auf, durch eben jene Hölle hindurchzugehen, um zum rechtfertigenden Glauben zu gelangen, durch welche er selbst im unbeugsamen Stolz seines Gemütes sich hindurchgewunden hatte. Luther verlangt als Grundbedingung zur Gewinnung des rechtfertigenden Glaubens nichts Geringeres, als die gänzliche Verzweiflung. Der Mensch muss erkennen, lehrt er, dass er auch des geringsten Guten schlechterdings unfähig sei; er muss sich bewusst werden, dass er, vollständig in der Sünde versunken, nur Böses denken, reden und thun könne; nur wenn er dieses erkannt und in Folge dessen die Hoffnung auf sich gänzlich aufgegeben hat, kann er in vollkommener Passivität dem Glauben sich in die Arme werfen[1]) und in diesem Glauben dreist vor Gott hintreten, um ihm zu sagen: „Ich weiss gewiss, und ich habe die festeste Zuversicht, dass du mir wegen Christus meine Sünden verzeihest, und dass ich so ungeachtet aller meiner Sünden vor dir gerechtfertigt bin.“ Also durch den Abgrund der Verzweiflung hindurch muss der Mensch zur Passivität des Glaubens gelangen! Trauriges Loos! Wie weit steht wohl die Verzweiflung vom Wahnsinn ab? Aber haben wir denn nicht auch in der „deutschen Theologie“ von einer Hölle gehört, in die der Mensch steigen muss, um zur reinen Passivität des Gemütes zu gelangen? Unstreitig geht auch hier Luthers Originalität in Rauch auf. — Doch unterbrechen wir den Zusammenhang nicht!

Wenn der psychologische Process, in welchem der Mensch zur Rechtfertigung gelangt, darin besteht, dass er zuerst in den Abgrund der Verzweiflung hinabsteigt, und dann durch diesen Abgrund hindurch in die reine Apathie des Glaubens hinaufgehoben wird: so muss die-

1) De serv. arb. c. 41. p. 59. Deus certo promisit humiliatis, i. e. deploratis et desperatis gratiam suam. Humiliari vero penitus homo non potest, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere, suam pendere salutem, nempe dei solius.... qui prorsus de se desperat, is proximus est gratiae, ut salvus fiat.



sem Doppelmomente in dem gedachten psychologischen Processe auch eine doppelte wirkende Ursache entsprechen, d. h. es muss von Aussen eine Macht an ihn herantreten, welche ihn zur Verzweiflung bringt, und dann eine Macht, welche ihn zum Glauben erhebt. Die eine Macht nun ist das *Gesetz*, die andere das *Evangelium*.

§. 108.

Das Gesetz tritt mit seinen Vorschriften und Drohungen an den Menschen heran und verlangt von ihm, dass er es *vollkommen* erfülle, seinen Forderungen *vollkommen* Genüge leiste. Allein das vermag der Mensch nicht [1]). Er kann ja im gefallenen Zustande nur Böses thun; wie sollte er denn das Gesetz vollkommen erfüllen können! Allerdings mag er dem Gesetze äusserlich gehorchen aus Furcht vor der Strafe. Allein das ist dann eben blos ein äusserer, nicht ein innerer Gehorsam, und das Gesetz verlangt nicht blos den erstern, sondern auch den letztern, eben weil es vollkommenen Gehorsam fordert. Den innern Gehorsam vermag aber der Mensch in Folge seiner corrupten Natur nicht zu leisten [2]), und selbst jener äussere Gehorsam, welcher hin und wieder eintreten kann, hat keinen Werth für die Gerechtigkeit, weil er nur wider Willen geleistet wird; ja er ist eben deshalb das gerade Gegentheil der Gerechtigkeit [3]). So ist das Gesetz nur dazu da, um uns unsere Sündhaftigkeit zu zeigen. Indem es uns stets in's Gedächtniss ruft, dass wir es nicht erfüllen und nicht erfüllen können, da wir es doch erfüllen sollen, ist es beständig unser Ankläger und verkündet uns den Zorn Gottes. So erschreckt es uns, wühlt unser Gewissen auf und bringt uns zuletzt zur Verzweiflung an uns selbst [4]). Weit entfernt also, dass das Gesetz die Besserung des Menschen bewirkt, macht es ihn vielmehr noch schlimmer, indem es statt der Liebe Hass gegen Gott in ihm erzeugt, und statt der Ruhe Schrecken, Entsetzen und Verzweiflung in seinem Innern hervorbringt [5]). Es ist

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 90, a.

2) *Mel.*, Loc. theol. c. 6. p. 39. Lex divina non tantum requirit externa facta, sed etiam interiorem munditiam, timorem, fiduciam, dilectionem Dei summam, denique perfectam obedientiam, et prohibet omnes vitiosos affectus. Constat autem, homines hanc perfectam obedientiam in hac corrupta natura praestare non posse.

3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 102, a. Ibi obtemperamus quidem legi Dei timore poenae, sed inviti. Qualis autem haec justitia est, si coactus formidine poenae malum omittis? Ideo ista justitia operum verissime nil aliud est, quam amare peccatum, odisse justitiam, detestari Deum cum lege sua, et summam malitiam adorare. — 4) Ib. fol. 15, b. Lex ostendit peccatum, accusat et perterrefacit conscientiam, iram Dei annuntiat, et in desperationem adigit. fol. 90, a sqq. fol. 289.

5) Ib. fol. 188, b. Lex summum odium Dei affert. fol. 194, a. fol. 196, b. f. 198, a sqq.

ein Tyrann, welcher den Menschen quält. Dennoch aber ist das Gesetz nothwendig. Der Mensch muss zuerst innerlich ganz zermalmt werden, bevor er zum Glauben kommt, und das geschieht eben durch das Gesetz [1]). Die Predigt des Gesetzes: das ist die Predigt der Busse und Reue, und diese muss das erste sein [2]).

Aber bewendet bleiben darf es bei derselben nicht. Hat das Gesetz den Menschen innerlich zerschlagen und zermalmt, dann tritt das Evangelium an denselben heran und verkündigt ihm die erbarmenden Verheissungen Gottes. Während das Gesetz nur Vorschriften und Drohungen kennt, hat das Evangelium nur Aufmunterung und Verheissungen [3]). Es verkündet dem Menschen den rechtfertigenden Glauben, es sagt ihm, dass, wenn er in reiner Passivität dem Glauben sich ergebe, er ohne, ja wider sein Verdienst von Gott im Hinblick auf die Verdienste Christi gerechtfertigt werde; es muntert ihn auf, im Glauben Christum zu ergreifen und so aus dem Abgrunde der Verzweiflung, in welchen ihn das Gesetz gestossen hat, zu den lichten Regionen der göttlichen Erbarmung und der christlichen Gerechtigkeit emporzusteigen. Was also durch das Gesetz als den Gegensatz des Evangeliums blos vorbereitet und angebahnt wird, das wird durch die Predigt der Evangeliums formell in's Werk gesetzt: — die Rechtfertigung im Glauben.

Aber eben deshalb wird der Mensch durch das Evangelium, resp. durch die von ihm gewirkte Rechtfertigung im Glauben über das Gesetz emporgehoben. Gesetz und Glaube sind Gegensätze: sie können nicht mit einander zusammenbestehen. Wo das Gesetz mit seinen Drohungen, mit der Furcht und mit dem Schrecken, welchen es erzeugt, in das Gewissen des Christen eindringen will, muss er es aus diesem Heiligthume hinausweisen [4]). Der Christ *darf* nicht fürchten und nicht zweifeln, dass er gerechtfertigt und alle Sünden ihm verziehen seien [5]); wo Furcht und Zweifel ist, da ist der Glaube schon verloren [6]). Und wie der Christ als solcher über dem Gesetze steht, so steht er auch über aller Sünde; denn die Sünde ist nur durch das Gesetz bedingt [7]). Wer nur Christum im Glauben ergreift, mag auch die Last seiner Sünden noch so gross sein, der kann dennoch eben

1) De serv. arb. Legis opus est, ut homini miseriam suam patefaciat, ut sic contritum et confusum in sui cognitione ad gratiam praeparet, et ad Christum mittat, ut sic salvus fiat. cf. c. 101. — 2) Comm. in ep. ad Gal. fol. 80, a.

3) De serv. arb. c. 121.

4) Comm. in ep. ad Gal. fol. 6, a. fol. 84, b. — 5) Ib. fol. 226, a. Omnino nos certo statuere oportet, quod simus in gratia, quod placeamus Deo propter Christum.

6) Ib. fol. 4, 6. Si autem adest conscientiae pavor, signum est, hanc justitiam ablatam, gratiam ablatam, et Christum obscuratum non videri.

7) Ib. fol. 4, b. In hanc justitiam (christianam) non potest cadere peccatum, nam ibi nulla est lex. fol. 81, b. Christianus, quatenus est Christianus, est supra legem et peccatum. fol. 96, b.

wegen dieses Glaubens sich rühmen, dass er vollkommen gerecht und sündelos sei[1]). Der Unglaube allein kann ihm diesen Vorzug rauben[2]), weil Alles, was er im Unglauben oder im Zweifel denkt, redet und thut, sündhaft ist[3]); denn wer nicht vollkommen gewiss ist, dass es für ihn kein Gesetz, keine Sünde und keine Rache Gottes gebe, sondern nur Gnade und Erbarmung wegen Christus, der kann nicht selig werden[4]). Allerdings mag es mitunter gefährlich sein, eine solche Lehre öffentlich zu verkünden[5]); allerdings wissen die Väter Nichts von derselben und hat nur Augustinus dieselbe einigermassen geahnt[6]); allein sie ist doch nun einmal der apostolischen Lehre gemäss; — und übrigens sind weder die Kirche, noch die Väter, noch die Apostel, noch selbst die Engel im Himmel zu hören, wenn sie nicht das reine Wort Gottes lehren[7]). (!)

Stehen nun aber Gesetz und Evangelium in durchgängigem Gegensatz zu einander, und ist derjenige, welcher durch den Glauben in Christo gerechtfertigt ist, über Gesetz und Sünde erhaben: dann folgt daraus, dass es eine ganz verkehrte Meinung ist, wenn man sich Christum als Gesetzgeber denkt[8]). Christi Aufgabe bestand vielmehr gerade darin, dass er die Menschen von dem Joche des Gesetzes befreite. Das Gesetz hat gegen den Erlöser gerade so gewüthet, wie gegen uns. Es hat ihn als Gotteslästerer und Aufwiegler verfolgt und hat alle seine Schrecken auf ihn gehäuft[9]). Er musste mit diesen Schrecken ringen, um im Kampfe mit denselben siegend, die Macht des Gesetzes für sich und für alle Menschen zu brechen, und so die Freiheit von demselben für sich und für Alle zu erringen[10]). Hätte er nun selbst wiederum ein Gesetz gegeben,

---

1) Ib. fol. 55, a. Quare qui Christum fide apprehendit, quantumvis mole peccatorum gravetur, tamen gloriari potest, se justum esse.

2) De captiv. Babyl. tom. 2. fol. 264. Ita vides, quam dives sit homo christianus; etiam volens non potest perdere salutem suam, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem.

3) Comm. in ep. ad Gal. fol. 226, a. Quidquid dubitans cogitat, loquitur, et operatur, peccatum est.

4) Ib. fol. 2, b. Nisi enim ignoraveris legem, et in corde tuo certo statueris, nullam esse legem et iram Dei, sed meram gratiam et misericordiam propter Christum, non potes salvus fieri. fol. 3, a. fol. 226, a. Qui de voluntate Dei erga se dubitat, et non certo statuit, se esse in gratia, is non potest credere, se habere remissionem peccatorum, se Deo curae esse, se posse salvari.

5) Ib. fol. 342, a. — 6) Ib. fol. 188, a.

7) Ib. fol. 41, b. Neque ecclesia, neque patres, neque apostoli, neque angeli audiendi sunt, nisi afferant et doceant purum Dei verbum.

8) Ib. fol. 107, b sq. — 9) Ib. fol. 221, b.

10) Ib. fol. 228, b. Christi verum et proprium officium est, luctari cum lege, peccato et morte totius mundi, et sic luctari, ut ista sustineat, et sustinendo in

dann würde er gerade seiner wesentlichen Aufgabe entgegengehandelt haben, und die Erlösung wäre nicht vollbracht, sondern vielmehr nur in weitere Ferne gerückt gewesen. Christus ist blos Versöhner zwischen uns und dem Vater: das ist sein wesentliches und zugleich einziges Attribut. Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium ist sein Werk; vom Gesetze hat er uns befreit.

Obgleich nun aber durch den Glauben die Rechtfertigung des Menschen vollbracht wird, so ist in dieser Rechtfertigung nicht auch schon die Heiligung des Menschen enthalten. Rechtfertigung und Heiligung sind ganz verschiedene Dinge, und es darf ihnen nicht ein und dieselbe Ursache zu Grund gelegt werden. Die Rechtfertigung besteht darin, dass der Mensch auf den Glauben hin von Gott für gerecht erklärt wird, die Heiligung dagegen darin, dass er den heiligen Geist empfängt. Daher kann die Heiligung der Rechtfertigung erst nachfolgen; beide sind zwei von einander verschiedene Acte, und der Act der Rechtfertigung ist die Voraussetzung des Actes der Heiligung, so jedoch, dass der letztere auf den erstern immer unmittelbar folgt. Ist nämlich der Mensch durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt, so wird ihm im Hinblick darauf auch der heilige Geist verliehen, welcher dann das Herz des Menschen erneuert und ein neues geistiges Leben in dasselbe einführt [1]). So ist durch die Rechtfertigung die Heiligung und Erneuerung des Menschen bedingt und eingeleitet; aber diese selbst folgt erst als das Consequens der Rechtfertigung und muss von derselben dem Wesen nach unterschieden werden.

Blicken wir nun zurück auf diese ganze Lehre Luthers von der Rechtfertigung: so könnte es wohl auf den ersten Blick den Anschein haben, dass gerade hier der Punkt sei, wo Luthers Originalität anerkannt werden müsse, um so mehr, da er selbst dieselbe hier mehr als anderswo in Anspruch nimmt. Die Begriffsbestimmung des Glaubens als „Fiducia" und die daran sich anschliessende Annahme, dass die unmittelbare Wirkung dieses Glaubens die Rechtfertigung sei, das scheint auf den ersten Blick in der That eine neue Entdeckung zu sein. Aber es *scheint* nur so. Erinnern wir uns nur an den Begriff und an die Theorie des Wunderglaubens, welche die Neuplatoniker und Cabbalisten unserer Periode aufstellten, und auf welche sie so grosse Stücke hielten! Wir sind bei den Männern der

---

semetipso vincat et aboleat, et hoc modo credentes a lege et omnibus malis liberet.

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 152, b. Christo fide apprehenso donatur spiritus sanctus propter ipsum. fol. 164, b. fol. 357, a. Nova creatura est opus spiritus sancti, qui fide purificat cor, et efficit timorem dei, caritatem, castitatem.... etc. *Mel.*, Loc. theol. p. 168. Sic remittit Deus peccata, ut simul corda vivificet spiritu sancto. c. 11. p. 111. Cum Deus remittit peccata, simul etiam donat nobis spiritum sanctum, qui novas virtutes in piis efficit.

Renaissance zu wiederholten Malen der Behauptung begegnet, dass der Magus, welcher wunderbare, d. h. über die Kräfte der Natur hinausgehende Wirkungen hervorbringen will, einen festen, unerschütterlichen Glauben, d. h. eine allem Zweifel unzugängliche Zuversicht, ein unbedingtes Vertrauen (fiducia) haben müsse, dass dasjenige, was er intendirt, wirklich geschehen werde. Unter dieser Bedingung, aber auch *nur* unter dieser Bedingung tritt dann die intendirte Wirkung ganz gewiss ein; sie ist die unmittelbare Folge jenes Vertrauens, jener Zuversicht. Und die Wirkung selbst kann dann entweder eine dem Subjecte immanente oder eine nach Aussen gehende sein, je nachdem die eine oder die andere intendirt wird. — Vergleichen wir nun damit Luthers Lehre von dem rechtfertigenden Glauben, so können wir unmöglich verkennen, dass sowohl der Begriff, welchen Luther von diesem Glauben gibt, als auch die Wirkung, welche demselben zugeschrieben wird, ganz analog ist mit dem Begriff und mit der angeblichen Wirkung des cabbalistisch-magischen Wunderglaubens unserer Periode. Auch der lutherische Rechtfertigungsglaube ist nichts anderes, als eine feste, unerschütterliche Zuversicht, dass wir in Christo gerechtfertigt seien, und diese Zuversicht führt ihre Wirkung, die Rechtfertigung, als nothwendige Folge mit sich; es ist dazu keine andere Bedingung mehr nothwendig. Wir können daher in dieser Grundlehre des luther'schen Systems nichts anderes erkennen, als eine Uebertragung der cabbalistischen Theorie vom Wunderglauben auf das dogmatische Gebiet der Rechtfertigung. Nur diese Uebertragung war das Werk Luthers; die Sache selbst lag in der philosophischen Hauptströmung seiner Zeit schon vor, und er brauchte sie nur zu nehmen, wie sie sich ihm darbot. Anderes hat er denn in der That auch nicht gethan. — Ebenso wenig ist eine Originalität zu erkennen in seiner Lehre vom Gesetze und seiner Bedeutung. Dass der Mensch, wenn er in reiner Passivität der Einwirkung des göttlichen Geistes sich hingibt, eben dadurch über Gesetz und Sünde erhoben wird, — das ist ein Satz, welchem wir nicht blos in der alten Gnosis [1]), sondern auch in der Cabbalah, bei den Begharden des Mittelalters [2]), bei den „deutschen Mystikern," ja sogar bei den persischen Ssufi's [3]) begegnen. Der von Luther so stark betonte Gegensatz und Antagonismus zwischen Gesetz und Evangelium aber bildet bekanntlich ein wesentliches Moment in der Lehre der alten Gnostiker. Daher erkennen sie, wie Luther, die Hauptaufgabe des Erlösers darin, dass er die Menschen von der Herrschaft des Gesetzes befreite, und wollten ihn in Folge dessen durchaus nicht als Gesetzgeber, sondern

1) Vgl. meine Geschichte der Phil. der patristischen Zeit §. 21. S. 61.
2) *Gerson,* De myst. theol. spec. cons. 8. — 3) Vgl. Bd. 2. §. 48. S. 185. §. 289. S. 1127 f. §. 296. S. 1158.

nur als Versöhner anerkennen [1]). So ist Luthers Lehre auch in diesen Punkten, welche den Kern seines Systems bilden, nur eine Reproduction dessen, was ihm bereits als gegeben vorlag. Er hat nur das Verdienst, diese Elemente in eine dogmatische Gesammtanschauung verarbeitet zu haben.

§. 109.

Suchen wir nun, nachdem wir den Begriff der Rechtfertigung und Heiligung im Sinne Luthers festgestellt haben, von den Aussenwerken in das Innere der Festung einzudringen, um uns in derselben vollständig zu orientiren. Wenn die gesammte Rechtfertigung und Heiligung ein Vorgang im Menschen ist, bei welchem der letztere rein passiv sich verhält, in keiner Weise activ betheiligt ist, so muss das Gleiche auch von der Genesis des Glaubens im Menschen gelten. Auch der Glaube ist ausschliesslich das Werk Gottes in uns, so zwar, dass derselbe in uns von Gott gewirkt und hervorgebracht wird ohne all unser Zuthun [2]). Wenn also gesagt wird, dass wir im Glauben Christum ergreifen, so ist diese Besitzergreifung nicht unsere That, sondern Christus selbst ist es, welcher, indem er in unser Inneres sich einsenkt, den Glauben in uns wirkt. Daher ist Christus nicht so fast das Object des Glaubens, sondern im Glauben ist vielmehr Christus selbst in uns gegenwärtig, eben weil er allein den Glauben in uns wirkt [3]). Und gerade dieser im Glauben ergriffene oder vielmehr im Glauben uns einwohnende Christus ist die christliche Gerechtigkeit, weil und in so fern uns Gott im Hinblick auf diesen in uns wohnenden Christus für gerecht erklärt [4]).

Nun wissen wir aber, dass auf die Rechtfertigung in uns unmittelbar die Heiligung erfolgt, weil uns, nachdem wir von Gott als gerecht erklärt sind, auch der heilige Geist gegeben wird. Wenn nun im Glauben Christus in uns wohnt, so ist die Heiligung gleichfalls das Werk Christi in uns, und wir selbst sind hiebei ebenso wenig betheiligt, wie beim Glauben und bei der Rechtfertigung. Indem Christus im Glauben in unser Inneres eintritt, geht mit ihm und in ihm auch

---

1) Vgl. meine Gesch. d. Phil. der patrist. Zeit §. 26. S. 72 f.

2) Comm. in ep. ad Gal. fol. 40, a. De capt. Bab. Opp. tom. 2. p. 284 Opus est enim (fides) omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo, etiamsi caeteris omnibus carere cogeris, servaberis. Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet; caetera nobiscum et per nos operatur; hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.

3) Ib. fol. 79, a. Fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, imo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest

4) Ib. fol. 79, b. Fide apprehensus et in corde inhabitans Christus est justitia christiana, propter quam nos Deus reputat justos, et donat vitam aeternam.

der heilige Geist in uns ein, und dieser heilige Geist ist dann gewissermassen das Organ, durch welches Christus in uns wirksam wird zu unserer Heiligung. Daher gehört alle Gnade, alle Gerechtigkeit, alles Leben, aller Friede und alles Heil, überhaupt alles Gute, was in dem gerechtfertigten und geheiligten Menschen ist, zunächst und auf erster Linie Christo selbst an, welcher es in seinem Geiste und durch denselben in uns wirkt; und erst auf zweiter Linie ist all dieses auch Eigenthum des Menschen, wegen der innigen Vereinigung, welche im Glauben zwischen Christo und dem Menschen stattfindet, in so ferne sie nämlich in dieser Vereinigung gleichsam Ein Leib im Geiste sind [1]). Der Mensch lebt so im Stande der Heiligung ein doppeltes Leben, ein eigenes und ein fremdes, ein animalisches und ein geistiges [2]).

Nunmehr wird es nicht mehr schwer sein, den tiefern Sinn der ganzen lutherischen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre herauszustellen. Wir haben gesehen, dass nach Luthers Lehre der Mensch durch die Sünde des Einen Bestandtheiles seiner Natur, des Geistes nämlich, verlustig gegangen und in Folge dessen ganz dem Fleische anheimgefallen sei, und dass ferner, weil der Geist das Princip des Guten im Menschen ist, mit dem Geiste auch alles Gute aus dem Menschen gewichen und die Bosheit des Fleisches allein und ausschliesslich in ihm zur Herrschaft gekommen sei. Die Erlösung des Menschen kann folglich nur darin bestehen, dass durch Christum die menschliche Natur redintegrirt, d. i. der Geist im Menschen wieder erweckt und im Geiste das Princip des Guten wieder in den Menschen eingesenkt wird. Dazu ist jedoch nothwendig, dass zuerst Gottes Auge von der Sündhaftigkeit des Menschen abgelenkt wird, dass der Mensch in der Weise vor Gott erscheint, als hätte er gar nicht gesündigt; nur unter dieser Bedingung kann Gott aus Gnade die Redintegration der menschlichen Natur wieder bewerkstelligen; denn Gott ist gerecht, und weil der Mensch durch eigene Schuld seine Natur verstümmelt und corrumpirt hat, so kann Gott vermöge seiner Gerechtigkeit nicht eher zur Redintegration der menschlichen Natur schreiten, bevor nicht die Sünde des Menschen seinem Blicke entzogen und so seine Gerechtigkeit gewissermassen lahm gelegt worden ist. Daher muss die subjec-

1) Ib. fol. 101, b. Interim foris quidem manet vetus homo subjectus legi, sed quantum attinet ad justificationem, oportet Christum et me esse conjunctissimos, ut ipse in me vivat, et ego in illo. Quia vero in me vivit, ideo quidquid in me est gratiae, justitiae, vitae, pacis, salutis, est ipsius Christi; et tamen illud ipsum meum est, per conglutinationem et inhaesionem, quae est per fidem, per quam efficimur, Christus et ego, quasi unum corpus in spirisu.

2) Ib. fol. 103, a. Est igitur duplex vita, mea naturalis et animalis, et aliena, scilicet Christi in me.

tive Erlösung des Menschen nothwendig in zwei Stadien sich verlaufen; zuerst muss Christus der Erlöser durch den Glauben, welchen er im Menschen wirkt, die Sündhaftigkeit desselben dem Blicke Gottes entziehen, d. h. er muss den Menschen rechtfertigen; und dann erst kann er dem Menschen den Geist wieder ertheilen, d. h. ihn heiligen. Durch die Rechtfertigung ist also die Redintegration der menschlichen Natur bedingt, in der Heiligung dagegen wird sie vollzogen. Aber wie der Mensch zur ursprünglichen Schöpfung und Begründung seiner Natur Nichts beigetragen hat und Nichts beitragen konnte, so trägt er nun auch zu der Redintegration seiner Natur in der Erlösung Nichts bei und kann Nichts dazu beitragen. Er verhält sich in diesem ganzen Processe rein passiv; Gott in Christo allein ist es, welcher diesen ganzen Process der Redintegration in ihm bewirkt und bewirken muss. Und da der Geist, welchen der Mensch in der Heiligung empfängt, ausschliesslich das Princip des Guten in ihm ist, so muss auch alles Gute, was im Menschen aus der Heiligung erfolgt, diesem Geiste, oder vielmehr Christo, in so ferne er durch den Geist im Menschen lebt und wirkt, ausschliesslich angehören; dem Menschen als solchen kann es nur gewissermassen durch Uebertragung zugetheilt werden. Und so wird denn in der Erlösung im äussern der innere Mensch wieder hergestellt; aus einem rein fleischlichen wird der Mensch wieder zu einem geistigen Menschen; seine Natur ist in ihrer vollkommenen Integrität wieder hergestellt; das Ebenbild Gottes, welches eben im Geiste wurzelt, und welches deshalb durch die Sünde vollständig in ihm ausgetilgt war, ist in ihm wieder erneuert, weil er den Geist wieder empfangen hat. Kurz, im alten Menschen hat sich der neue gebildet. Das ist die Wiedergeburt des Menschen.

Betrachten wir nun diese Lehre näher, so kann es auch hier keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass dieselbe ganz in der cabbalistisch-theosophischen Strömung unserer Periode liegt. Sind wir ja doch in der Cabbalah ganz dem gleichen Gedanken begegnet, welcher uns hier entgegentritt, dass nämlich die ganze Erlösung des Menschen durch den Maschiach darin bestehe, dass der göttliche Funke, die Neschamah, sich wieder in den Menschen einsenkt, der innere Mensch in dem äussern wieder erwacht, und so die Natur des Menschen redintegrirt wird. Durch die Sünde, lehrten die jüdischen Cabbalisten, verliert der Mensch den göttlichen Geist, welcher das Akma der menschlichen Natur bildet, und wird im Fortgange des Bösen allmälig ganz in das satanische Leben vergestaltet. Durch den Maschiach erhält er den göttlichen Geist wieder: und das ist die Erlösung, welche durch den Maschiach vollbracht wird. Die christlichen Cabbalisten unserer Periode schliessen sich, wie wir gesehen haben, diesem Gedanken an und Luther verarbeitet ihn dogmatisch. — Und wenn Luther den Glauben als die Grundbedingung des höhern Lebens im Geiste

bezeichnet, so ist er auch hierin nur den Fussstapfen der Cabbalisten seiner Zeit gefolgt. Denn auch bei diesen erscheint, wie wir uns erinnern, die unmittelbare göttliche Erleuchtung im Geiste, oder vielmehr die Aufnahme dieser Erleuchtung von Seite der Seele im Geiste überall als „Glaube,“ und beruht dann auf diesem Glauben alle Erkenntniss der höhern göttlichen Wahrheit und alles wahrhaft sittliche Leben. — Aber indem Luther den cabbalistischen Grundgedanken dogmatisch fasst und verarbeitet, wird seine Lehre von der Wiedergeburt wiederum ganz analog mit der Lehre der alten Gnostiker und Manichäer.

Die valentinianischen Gnostiker hatten gelehrt, das Heil des Menschen sei dadurch bedingt, dass derselbe Pneumatiker sei, d. h. dass er den *Geist* besitze, und diesen Geist betrachteten sie nicht als ein geschöpfliches Wesen, sondern als einen Funken des göttlichen Princips, wie dieses in der Achamoth in die Schöpfung sich ergossen hat. Der Glaube aber ist das Organ, wodurch der Mensch im Geiste mit den höhern Regionen des Göttlichen in Verbindung steht; daher beruht auf ihm alle Heiligung. Die Analogie mit Luthers Lehre ist unverkennbar. Ebenso fassten die Manichäer den Menschen auf als Einheit zweier Principien, des göttlichen und des natürlichen, und wenn ihnen das natürliche Princip als das wesentlich böse erschien, so fiel ihnen dagegen das göttliche Princip in letzter Instanz mit Christus und seinem Geiste zusammen [1]): ganz so, wie wir solches bei Luther finden. Von Originalität ist also auch hier nirgends eine Spur.

Sind wir denn nun in Bezug auf das innerste Wesen der lutherischen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre in's Reine gekommen, so ergeben sich hieraus die weitern Folgesätze von selbst. Vor Allem ist klar, dass nach dem Rechtfertigungsbegriffe Luthers durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen nicht getilgt wird, sondern vielmehr in voller Wirklichkeit und Kraft in ihm bleibt [2]). Denn obgleich der Mensch in Folge der Rechtfertigung und Heiligung aufhört, *blos* Fleisch zu sein, weil zum Fleische in Christo auch wieder der Geist sich gesellt, so wird doch das Fleisch mit seiner Begierlichkeit nicht vernichtet, sondern beharrt in seiner Lebendigkeit. Und weil es sowohl in sich selbst, als auch in seinen Aeusserungen dem Geiste widerstreitet, also schlechterdings und unveränderlich böse ist, so bleibt die Sünde immer im Menschen, so lange er im Fleische lebt, und er kann derselben nie los werden [3]). Die Erbsünde ist unaustilgbar, und daher auch die bösen Thaten, welche sie als fruchtbare Mutter stets hervortreibt [4]). Nur werden

1) Vgl. meine Geschichte der Phil. der patrist. Zeit S. 42. S. 44 ff. S. 57 ff. S. 78 ff. — 2) Comm. in ep. ad Gal. f. 140, b sqq. Credentes reputamur justi, manentibus nihilominus in nobis peccatis et quidem grandibus.

3) Ib. 165, b sq. fol. 234, b. fol. 113, b sqq. fol. 279, a. fol. 225, a. Quantum ad carnem peccatores sumus, etiam post acceptum spiritum sanctum.

4) *Mel.*, Loc. theol. c. 7. p. 58. c. 12. p. 126, p. 156.

weder die Erbsünde, noch ihre Früchte, die bösen Werke, dem Menschen mehr zugerechnet, weil der im Glauben ergriffene Christus all dieses vor dem Auge Gottes bedeckt und es seinem Blicke entzieht [1]). So ist der Christ zu gleicher Zeit ein Gerechter und ein Sünder, ein Freund und ein Feind Gottes [2]); ersteres nach dem Geiste, letzteres nach dem Fleische. Aber so lange er Christ ist, d. h. so lange er glaubt, wird ihm die Sünde nicht zugerechnet, und hat er deshalb auch keine Strafe dafür zu gewärtigen [3]). Es bedarf daher auch nur des Glaubens, um einer That, welche an sich sündhaft ist, den Charakter der Sündhaftigkeit zu nehmen, d. h. sie zu einer nicht schuldbaren und nicht strafwürdigen zu machen. Die einzige Sünde ist der Unglaube; wer glaubt, der sündigt nicht, möge er thun, was er nur immer will, weil der Glaube das Sündhafte an der Handlung dem Blicke Gottes verbirgt und es so unschädlich macht [4]).

Aber was wird auf diese Voraussetzungen hin aus der christlichen Moral! Wird denn dadurch nicht alle Sittlichkeit zerstört und der vollständigste Antinomismus zum Princip erhoben? Offenbar ist diese Folgerung unabweisbar, und es ist gar nicht abzusehen, wie dieselbe abgewendet werden soll. Dennoch will Luther dieselbe nicht ziehen; er will die Moral retten und sucht deshalb nach allerlei Palliativmitteln, um die Macht der Consequenz zu überwältigen. Dazu gehört seine Lehre von der Bedeutung des *Gesetzes* im christlichen Leben und von den *guten Werken*. Wir wollen sehen, wie er mit diesen Elementen zurecht zu kommen sucht.

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 80, b fol. 81, a. Qui fuerit inventus cum fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum,.... non quod peccatum non adsit; imo peccatum adest vere, et pii illud sentiunt; sed absconditum est et non imputatur nobis a Deo propter Christum, quem quia fiducia apprehendimus, oportet omnia peccata non esse peccata. fol. 168, b. fol. 138, b sq. Per hanc fidem non videt Deus peccata...., quae adhuc habeo. Donec enim vivo in carne, vere peccatum est in me. Quia vero sub umbra alarum Christi velut pullus sub alis gallinae protegor, et secundus ago sub latissimo coelo remissionis peccatorum, quod supra me obductum est, tegit et condonat Deus reliquum peccati in me, i. e. reputat peccatum pro non peccato, quod tamen vere peccatum est.

2) Ib. l. c. Sic homo christianus simul justus et peccator, amicus et hostis Dei est. fol, 315, b. — 3) Ib. fol. 191, a. Quatenus hoc credis, eatenus habes. Si credis, peccatum, mortem et maledictionem abolita esse, abolita sunt.

4) Epist. Mart. Luther a Joh. Aurifabro coll. tom. 1. Jen. 1556. p. 545, b. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae, sed exspectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.... Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellit nos peccatum, etiamsi illies uno die fornicemur et occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemtionem pro peccatis nostris, factam in tanto et tali agno?



§. 110.

Es muss uns wundern, dass Luther hier wieder auf das Gesetz zu sprechen kommt, nachdem er doch vorher dasselbe ganz aus dem Gewissen des gerechtfertigten Menschen verbannt hatte. Aber die liebe Noth, welche er mit der Aufrechthaltung der Moral hatte, drängte ihn dazu. So unterscheidet er denn einen doppelten Gebrauch des Gesetzes, den bürgerlichen und den theologischen. Der *bürgerliche* Gebrauch betrifft den äussern, den fleischlichen Menschen. Dieser ist dem Gesetze unterworfen und hat dasselbe zu erfüllen, so lange er in dieser Welt lebt; denn der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft wäre ohne dieses nicht möglich [1]). Im Fleische lebt immer nur Begierlichkeit, Geiz, Ehrsucht, Stolz, Unwissenheit, Ungeduld und Auflehnung gegen Gott; daher liegt aber auf ihm auch stets das Joch des Gesetzes, um es zu bändigen, obgleich es das Gesetz hasst und gegen dasselbe gleich einem Lastthiere ausschlägt [2]). Der äussere Mensch ist nicht ohne sein Zuthun gerecht; seine Gerechtigkeit ist nicht eine passive, sondern wesentlich eine active; er ist nur gerecht, wenn er das Gesetz erfüllt: und er muss zur Erfüllung desselben gezwungen werden, soll das Menschengeschlecht nicht in Anarchie untergehen [3]). Daher hat der Diener des Wortes zwar zunächst das Wort des Evangeliums für den innern Menschen zu verkünden; aber er hat auf zweiter Linie auch dem äussern Menschen stets das Wort des Gesetzes einzuschärfen; und die weltliche Obrigkeit ist von Gott gerade dazu bestellt, die Erfüllung dieses Gesetzes von Seite des äussern Menschen zu erzwingen und durch Drohungen und Strafen über den Vollzug desselben zu wachen [4]). — Was dagegen den *theologischen* Gebrauch des Gesetzes betrifft, so wissen wir bereits, dass hier das Gesetz blos die Bestimmung hat, den Menschen in Verzweiflung zu zermalmen, um ihn dadurch zum Glauben zu bringen, dass aber von dem Augenblicke an, wo der Glaube eintritt und der innere Mensch im äussern erwacht, aller Gebrauch des Gesetzes für den innern Menschen aufhört, weil der innere Mensch nicht unter dem Gesetze, sondern nur unter der Gnade steht [5]).

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 71, a sq. fol. 185, a sq. fol. 189, a. fol. 196, b. fol. 202, a sq. fol. 206, b. — 2) Ib. fol. 193, a. fol. 205, b.

3) Ib. fol. 3, b. Justitia christiana pertinet ad novum hominem; justitia vero legis ad veterem, qui natus est ex carne et sanguine: huic tanquam asino debet imponi sarcina, qua prematur.

4) Ib. fol. 3, a. E contra in mundo lex et opera urgeri debent, quasi nulla prorsus sit promissio aut gratia. Et hoc propter praefractos, superbos et induratos, quibus nihil aliud ob oculos ponendum est, nisi lex, ut terreantur et humilientur. *Mel.*, L. th. c. 7. p. 55 sqq.

5) Comm. in ep. ad Gal. fol. 71, a. Conscientia perterrefacta jussu peccati sic cogitat: Jam agis in terra: ibi asinus laboret, serviat et portet onus sibi

Da hätten wir also eine sittliche Norm und eine sittliche Verpflichtung wenigstens im Gebiete des äussern Menschen; der äussere Mensch wenigstens ist und bleibt gehalten, das Gesetz zu erfüllen. Aber freilich ist das eine Sittlichkeit, welche alles höhern Motivs entbehrt; nur die Furcht vor der Strafe, welche die weltliche Obrigkeit zu verhängen hat, kann und soll den äussern Menschen zur Gesetzeserfüllung antreiben; so weit das Auge der Polizei reicht, reicht auch die Sittlichkeit; wo der Arm der Polizei endet, endet für den äussern Menschen auch das Motiv zur Gesetzeserfüllung; denn ein Interesse für die ewige Seligkeit des Menschen hat diese Gesetzeserfüllung nicht. Allerdings, der weltlichen Macht konnte das Gesetz als Mittel zur Aufrechthaltung der äussern Ordnung doch nicht entzogen werden, weil sonst alle Regierung und die weltliche Obrigkeit selbst unmöglich werden würden. Daher muss es wenigstens für den äussern Menschen bestehen bleiben, wenn sich auch der innere Mensch um dasselbe nicht zu bekümmern hat, ja um dasselbe sich gar nicht bekümmern darf. Man durfte zwar die Anarchie im kirchlichen Gebiete predigen; aber nicht die Anarchie im staatlichen Gebiete; das wäre zu gefährlich gewesen.

Soll es aber bei dieser blos äussern Sittlichkeit sein Bewenden haben? Soll wirklich Alles, was Sitte heisst, blos in den Bereich der Polizei fallen, und das religiöse Gebiet davon ganz leer und ledig sein? — Das schien denn doch selbst den Anhängern Luthers zu arg zu sein; und darum spricht Melanchthon noch von einem dritten Gebrauch des Gesetzes, welcher ausser dem bürgerlichen und theologischen liegt. Das Gesetz nämlich, sagt er, habe auch noch den Zweck, diejenigen, welche schon durch den Glauben gerecht sind, zu belehren, welche Werke Gott gefielen, und ihnen dasjenige vorzuschreiben, wodurch sie ihren Gehorsam gegen Gott bewähren könnten und sollten[1]). Es leuchtet ein, dass damit doch das Gesetz wieder in den innern Menschen hineingeschoben wird, von welchem es doch grundsätzlich sorgfältig ferne gehalten bleiben sollte. Doch was war zu thun? Man *musste* sich zu dieser Inconsequenz verstehen, um wenigstens einigermassen einen sittlichen Halt für den innern Menschen zu gewinnen und theo-

---

impositum, h. e. corpus cum membris suis legi subjectum. Cum autem ascendis in coelum, relinque asinum cum sarcina in terra. Nihil enim conscientiae cum lege, operibus et terrena justitia. fol. 99, b. fol. 4, b. Itaque utrumque manet, dum hic vivimus. Caro accusatur, exercetur tentationibus, contristatur et conteritur justitia activa legis. Sed spiritus regnat, laetatur et salvatur passiva justitia. fol. 95, b sq. fol. 205, b. Christianus, quatenus est caro, est sub lege, quatenus spiritus, sub gratia.

1) *Mel.*, Loc. theol. c. 8. p. 86. Tertium officium legis in his, qui sunt fide justi, est, ut et doceat eos de bonis operibus, quaenam opera Deo placeant; et praecipiat certa opera, in quibus obedientiam erga Deum exerceant.



retisch den Uebergang zu vermitteln zu der Lehre von den *guten Werken*, welche denn doch auch ihre Rolle im System spielen sollten. Wenden wir dieser Lehre von den guten Werken nun unsere Aufmerksamkeit zu.

Wir wissen, dass die Werke, zunächst also die Liebe, Reue, Hoffnung, u. s. w. nach Luthers Lehre zur Rechtfertigung nichts beitragen, sondern derselben vielmehr hinderlich sind [1]). Dennoch aber sind dadurch die guten Werke nicht ganz ausgeschlossen; es soll ihnen nur eine andere Stellung im Entwicklungsprocesse des christlichen Lebens zugetheilt werden. Die guten Werke folgen nämlich dem rechtfertigenden Glauben erst nach, und verhalten sich zu diesem wie die Früchte zum Baume [2]). Zuerst muss also der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt sein, dann können erst die guten Werke folgen, und nur in so ferne sie dem Glauben folgen und aus ihm hervorgehen, sind sie gut; ohne den Glauben sind sie bös [3]). Nicht die Liebe ist die Form des Glaubens, sondern umgekehrt ist der Glaube die Form der Liebe und aller Werke, weil sie nur durch den Glauben gut sind [4]). Nicht die Ursache, sondern die Frucht der christlichen Gerechtigkeit sind die Werke [5]).

Aber eben weil die Werke die natürliche Frucht des Glaubens sind, darum sind sie von demselben auch untrennbar. Indem nämlich derjenige, welcher glaubt, den heiligen Geist empfängt, lässt ihn dieser nicht müssig sein, sondern treibt ihn an zur Bekämpfung des Fleisches und der Begierlichkeit, zur Uebung der Frömmigkeit, zur Liebe Gottes und des Nächsten, zur Ausübung der Werke der Liebe [6]). Die Werke folgen somit dem Glauben von selbst nach wie der Schatten dem Lichte. Der Glaube rechtfertigt zwar an sich immer allein; aber der Glaube äussert sich dann nachträglich nothwendig in guten Werken, und er ist nur dann wahrer Glaube, wenn er sich also äussert [7]). In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, dass Gott von uns gute Werke verlange, eben weil er den Glauben verlangt [8]); ja man kann

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 76, b. De servo arb. c. 227. c. 237.

2) Comm. in ep. ad Gal. fol. 81, a. fol. 152, b. fol. 164, a.

3) Ib. fol. 200, b sq. Extra causam justificationis nemo potest bona opera a Deo praecepta satis magnifice commendare. Opera vero extra fidem peccatum peccato addunt. — 4) Ib. fol. 97, b.

5) Ib. fol. 102, b. Opera sunt facienda, non ut causa, sed ut fructus justitiae.

6) Ib. fol. 94, a. Credens habet spiritum sanctum, qui non sinit hominem esse otiosum, sed impellit ad omnia exercitia pietatis. fol. 152, b. Christo fide apprehenso donatur spiritus sanctus propter ipsum. Ibi tunc diligitur Deus et proximus, bona opera fiunt, fertur crux, etc.

7) Ib. fol. 293, a sqq. (Sola fides justificat), sed de vera fide loquor, quae, *postquam justificaverit,* non est otiosa, sed est per caritatem operosa. fol. 349, b. Opera si non sequantur fidem, certissimum signum est, fidem non esse veram.

8) Ib. fol. 14, b. fol. 97, b.

in einem gewissen Sinne sogar sagen, dass der Glaube ohne die Werke nicht rechtfertige, eben weil er nicht der rechte Glaube ist, wenn er nicht die Frucht der guten Werke nach sich zieht [1]). Als Früchte des Glaubens sind darum die Werke auch das äussere Zeichen, woran man erkennen kann, dass ein Mensch in der Gnade sei [2]), und zugleich ein Beförderungs- und Stärkungsmittel für den Glauben [3]).

Obgleich nun aber die guten Werke als Früchte des Glaubens Gott wohlgefällig sind, so darf man doch nicht glauben, dass sie solches *an sich* seien. Dazu sind sie zu unvollkommen. Durch die Sünde nämlich, welche fortwährend in unserm Fleische haften bleibt, werden auch die besten Werke befleckt. Die Sünde mischt sich in all unser Thun und Lassen und macht dasselbe unrein, so rein es an sich auch sein möge [4]). Unser Gehorsam gegen Gott bleibt nach wie vor immer ein blos anfänglicher und unvollkommener; dem Gesetze *vollkommen* Genüge zu leisten bleibt auch nach der Rechtfertigung immer eine unmögliche Aufgabe [5]). Nur *wegen der Person* also, welche die guten Werke vollbringt, sind dieselben Gott wohlgefällig. Weil die Person wegen Christus, den sie im Glauben ergriffen hat, Gott wohlgefällt, darum gefallen ihm auch deren Werke, und zwar eben so vollkommen, wie die Person, so unrein und befleckt jene Werke auch sein mögen. Der unvollkommene Gehorsam gilt Gott im Hinblicke auf die Person, welche ihn leistet, als ein vollkommener [6]). Die Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, welche dem Gehorsam und allen Werken anhaftet, rechnet uns Gott wegen Christus nicht zu; er übersieht sie, als wäre sie nicht vorhanden [7]). Daraus kann man so recht den Vortheil erkennen, welchen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein für den Trost des Gewissens bietet. Wäre die Rechtfertigung nicht von dem Glauben allein, sondern auch von der Liebe abhängig, dann würde gar keine Rechtfertigung mehr möglich sein, weil die Liebe stets eine unvollkommene und unreine ist und bleibt und selbst in den Heiligen über diese Unvollkommenheit nicht hinauskommt [8]).

---

1) Ib. fol. 94, a. — 2) Ib. fol. 225, b. fol. 227, a. *Mel.*, Loc. theol. p. 144. Opus nostrum est signum et velut sacramentum, quod admoneat nos de voluntate Dei. Sicut et baptismus est signum, quod admonet, certo nobis ignosci.

3) Ib. p. 135. — 4) Comm. in ep. ad Gal. fol. 213, a. *Mel.*, Loc. theol. c. 7. p. 57. — 5) *Mel.*, Loc. theol. c. 12. p. 125 sqq.

6) Ib. c. 7. p. 55. c. 8. p. 87. Justificatos necesse est obedire Deo. Et quidem incipiunt aliqua ex parte legem facere. Et placet illa inchoata obedientia propterea, quia personae placent propter Christum. c. 12. p. 135.

7) Comm. in ep. ad Gal. fol. 155, b. Quia reliquiae peccati adhuc in nobis manent, legem (etiam post justificationem) non perfecte facimus. Sed hoc nobis credentibus in Christum non imputatur. fol. 164, b. In Christum credentes accipimus spiritum sanctum et incipimus legem facere; quod vero non facimus, non imputatur nobis propter fidem in Christum.

8) Ib. fol. 313, a. Magnus error est, tribuere justificationem dilectioni, quae

Sind also die Werke, in so ferne sie aus dem Glauben fliessen, im Hinblick auf die Person, welche sie vollbringt, Gott wohlgefällig, so *verdienen* wir auch dadurch in gewissem Sinne das ewige Leben. Allein dieses Verdienst ist nicht von der Art, wie es von den „Sophisten" dargestellt wird, gleich als wären wir durch unsere Werke *würdig* der ewigen Belohnung. Wie wäre solches auch möglich bei einer so grossen Unvollkommenheit und Unreinheit dieser Werke! Der Lohn, welcher uns erwartet, ist nur eine nothwendige Folge unserer Werke, nicht aber ist er durch dieselben „verdient" im Sinne der „Sophisten [1])!" Den der Begriff dieses Lohnes involvirt nicht den Begriff des Verdienstes im Sinne einer rechtlichen Würdigkeit. Wenn die heilige Schrift den guten Werken Belohnung verheisst, so thut sie dieses blos, um zu denselben aufzumuntern, nicht aber, als wollte sie ihnen eine eigentliche Verdienstlichkeit im Sinne einer rechtlichen Würdigkeit beilegen [2]). Nur die Verheissungen des Gesetzes sind bedingt; die des Evangeliums dagegen sind unbedingt [3]). Wegen Christus allein, so fern wir ihn im Glauben ergreifen, wird uns das ewige Leben ertheilt; nicht wegen irgend welcher Werke; denn diese sind ja doch nur die Aeusserungen des Glaubens [4]). Handelst du gut, so wirst du deswegen nicht gerecht und folglich auch nicht selig; handelst du bös, so wirst du deswegen nicht verdammt; der Glaube allein macht dich selig; der Unglaube allein verdammt dich [5]). Allerdings, wenn du deinen Lüsten nachhängst, verlierst du den Glauben; aber glaube nur wiederum, und es ist dir geholfen [6]). So sind die Werke zwar nothwendig zum Heile; aber dieses wird durch dieselben nur in einem weitern, nicht aber im strengen Sinne verdient, und nur in so ferne kann die ewige Herrlichkeit als Lohn gedacht werden, als dadurch das Gute selbst und die Mühesale und Leiden, womit die Uebung des Guten hienieden verbunden ist, *compensirt* werden [7]).

Aber eben weil der ewige Lohn nur die Folge der guten Werke ist, nicht aber im strengen Sinne des Wortes dadurch verdient wird,

---

nulla est, aut si aliqua est, tamen non tanta est, quae possit Deum placare, quia sancti etiam in hac vita imperfecte et impure diligunt. *Mel.*, Loc. theol. c. 11. p. 111.

1) De serv. arb. c. 123. In merito vel mercede agitur vel de dignitate, vel de sequela. Si dignitatem spectes, nullum est meritum, nulla merces. Si sequelam spectes, nil est, sive bonum sive malum, quod non suam mercedem habeat.

2) Ib. c. 125. c. 127. — 3) *Mel.*, Loc. theol. c. 10. p. 99 sqq.

4) Ib. c. 10. p. 101. p. 147. — 5) Comm. in ep. ad Gal. fol. 285, b. Si feceris bona opera, non ideo justificaris; si feceris mala, non ideo damnaris.

6) Ib. fol. 320, b. fol. 171, a. — 7) *Mel.*, Loc. theol. p. 147 sq. Cum scriptura mercedem operibus promittit, sciendum est, etsi vita aeterna contingat propter aliam causam, tamen, quia etiam compensat afflictiones et benefacta, hac ratione mercedem recte appellari.

dürfen wir das Gute auch nicht thun, um dadurch das ewige Leben zu gewinnen. Würden wir es in dieser Absicht thun, dann würden wir etwas Vergebliches anstreben; denn diese Absicht würden wir nie erreichen [1]). Das Himmelreich verdient vielmehr uns, als wir es [2]). Die Kinder Gottes müssen das Gute ganz und gar interesselos wirken; sie dürfen keinen Lohn suchen; nur die Ehre Gottes und sein Wille muss ihnen vorschweben; sie müssen bereit sein, das Gute zu thun, selbst in der, wenn auch falschen Voraussetzung, dass es keinen Himmel und keine Hölle gäbe [3]). Nur unter dieser Bedingung wirken sie das Gute so, wie sie es wirken sollen.

Es ist nicht zu verkennen, dass diese Lehre Luthers von den guten Werken mit den höhern Obersätzen seines Systems genau zusammenhängt. Besteht die Erlösung in der Redintegration der menschlichen Natur, in so ferne in Folge der Rechtfertigung und Heiligung im Fleische der Geist, im äussern der innere Mensch wieder erwacht, so geschieht durch die Erlösung im Grunde nichts anderes, als dass der ursprüngliche Dualismus in der menschlichen Natur wieder hergestellt wird. Dieser Dualismus muss sich aber dann nothwendig auch im Leben bethätigen; es muss daraus auch ein Dualismus in der Thätigkeit des Menschen entspringen. Im erlösten Menschen sind zwei thätige Principien, der Geist und das Fleisch, der innere und der äussere Mensch; folglich muss daraus auch eine doppelte Thätigkeit im Menschen hervorgehen, die Thätigkeit des Geistes und die des Fleisches; und da beide Principien von Natur aus miteinander in einem ethischen Gegensatze stehen, so muss der gleiche Gegensatz auch zwischen den beiden Thätigkeiten obwalten. Das Fleisch wirkt die Werke des Fleisches, der Geist die Werke des Geistes; das Fleisch widerstreitet dem Geiste, der Geist dem Fleische: beide liegen im beständigen Streite miteinander; und gerade dieser Widerstreit ist, so fern er im Menschen ein lebendiger und thätiger ist, das Zeichen der wirklich geschehenen Rechtfertigung und Heiligung. Wie das Fleisch nicht müssig sein kann in der Vollbringung fleischlicher Werke, so kann auch der Geist nicht müssig sein in der Vollbringung der Werke des Geistes. Wenn ein Mensch keine Werke des Geistes vollbringt, dann hat er auch den Geist nicht, dann ist er nicht gerechtfertigt, nicht geheiligt, nicht wiedergeboren. Aber weil Geist und Fleisch im Menschen in Eins verbunden sind, darum können die Werke des Geistes nie ganz rein und lauter sein; es mischt sich in dieselben stets auch die Begierlichkeit des Fleisches ein, und befleckt und verunreinigt sie.

---

1) De serv. arb. c. 124. — 2) Ib. c. 124.

3) Ib. c. 124. Filii Dei gratuita voluntate faciunt bonum, nullum praemium quaerentes, sed solam gloriam et voluntatem Dei, parati bonum facere, si per impossibile neque regnum, neque infernus esset.

Vermöge ihres Princips sind sie gut; aber das Gefäss, in welchem sie vollbracht werden, ist unrein und verunreinigt daher auch sie. Doch das kann ihnen in ihrem Werthe vor Gott nicht schaden. Es ist Christus, welcher durch seinen Geist jene Werke in uns und durch uns wirkt, und Gott sieht sie nur so an, wie und in so ferne sie von Christus durch seinen Geist in uns und durch uns gewirkt werden; daher schadet ihnen ihre Befleckung durch das Fleisch vor seinen Augen nicht: Gott übersieht diese Beflecktheit, er rechnet sie uns wegen des Princips, aus welchem die Werke hervorgehen, nicht an. Vor seinen Augen sind sie so vollkommen, wie die Werke Christi überhaupt. Einen eigentlich verdienstlichen Charakter aber können jene Werke vor Gott nicht haben. Sie sind ja nur die nothwendigen Lebensäusserungen des Geistes. Im Glauben besitzt der Mensch Christum und seinen Geist; Christi Verdienst ist das seinige, und dieses Verdienst ist an sich vollkommen; es kann durch keine nachfolgenden Werke mehr gesteigert werden. Die Werke sind nur die Zeichen des Heiles, in welchem der Mensch schon steht, das Heil dadurch verdienen zu wollen, heisst deren Wesen und Bedeutung verkennen. Darum darf dieses Motiv auch nicht der Vollbringung derselben untergeschoben werden. Die Werke müssen interesselos vom Menschen vollzogen werden; nur unter dieser Bedingung sind sie wahrhaft Werke des Geistes.

§. 111.

So sucht also Luther in der Lehre von den guten Werken ein Princip der Sittlichkeit auch für den innern Menschen wieder zu gewinnen. Wie der äussere Mensch unter den Normen des Gesetzes steht, so soll auch der innere Mensch der Sittlichkeit nicht enthoben sein; auch ihm liegt die Verpflichtung zur Sittlichkeit auf, und diese Verpflichtung steigert sich bis zu dem Grade, dass an den Menschen die an sich ganz unmögliche Forderung gestellt wird, das Gute ganz interesselos zu thun, d. h. ohne die Absicht, dadurch das ewige Leben sich zu gewinnen. Wir wissen, dass Luther diesen Lehrsatz nicht zu erfinden brauchte, da er ihm in der Lehre der „deutschen Mystiker“ schon vorlag. Aber so schwindelnd die Höhe ist, auf welche hier die Sittlichkeit des innern Menschen erhoben wird, so schwach und haltlos sind die Grundlagen derselben. Der Glaube rechtfertigt für sich ohne die Werke; aber die Werke müssen dem Glauben folgen, sonst ist er nicht der rechte Glaube: das ist der Fundamentalsatz. Wie aber, wenn nun die Werke *nicht* folgen, wenn der Mensch statt des Guten vielmehr Böses thut, ist er dann verloren? Beileibe nicht! Er braucht blos wieder zu glauben, er braucht blos in sich die Gewissheit wieder zu erwecken, dass er vor Gott wegen der Verdienste Christi gerecht sei, und es ist ihm geholfen. Und das gilt, wenn er

auch hundertmal an einem Tage sündigt. Was kann es da helfen, wenn man dem Menschen sagt: du musst gute Werke thun, ja du musst sie sogar so thun, dass du dafür gar keinen Lohn von Gott in Anspruch nimmst! Er kann immer antworten: Wozu das? ich kann ja auf eine andere, leichtere Weise selig werden; wozu mich abquälen mit Werken der Selbstverläugnung, der Liebe, u. s. w., für welche ich grundsätzlich doch keinen Lohn gewärtigen darf? Luther kann diese Einwürfe nur mit Schmähungen beantworten: aber diese sind eben keine Lösung derselben. Es bleibt dabei, die lutherische Lehre steht den Forderungen der Moral gegenüber ohnmächtig da; ihre Grundprincipien machen die Moral unmöglich; dieser Abgrund des Systems lässt sich durch Palliativmittel bedecken und verbergen, aber nicht ausfüllen.

Dennoch aber spricht Luther noch von einer christlichen Heiligkeit. Er versteht jedoch darunter Nichts anderes als jenen Zustand, in welchem der Mensch sich befindet, wenn er im Glauben vor Gott gerechtfertigt ist und in seinem Stande und Berufe seine Pflicht thut, wenn er auch nicht ohne Sünde ist [1]). Einen höhern Aufschwung des sittlichen Lebens zu einer idealeren Vollkommenheit kennt er nicht und soll es nach seiner Ansicht auch nicht geben. Der Mensch soll durchgehends auf dem Niveau des gewöhnlichen Lebens stehen bleiben. Freien und sich freien lassen! „Ich und die Wittenberger," sagt Luther, „sind wahrhafte Heilige [2])." Die Heiligen der Papisten sind nicht besser, als die selbststolzen und eigensüchtigen Stoiker [3]). Die Ordensregeln werden von Luther in grauenhafter Weise verflucht, die evangelischen Räthe werden aufgehoben, die Glieder des Ordensstandes werden grundsätzlich mit den Türken und Heiden auf Eine Stufe gestellt [4]), u. s. w.

Es ist nicht möglich, dass diese ganze Lehre Luthers, wie wir sie bisher entwickelt haben, auf den Beifall der gesunden Vernunft zählen könne. Niemand sah dieses besser ein, als Luther selbst. Aber er wusste sich zu helfen. Um der ganzen Sache mit einem Mal ein Ende zu machen und alle Einwürfe abzuschneiden, welche ihm vom Standpunkte der Vernunft aus gemacht werden könnten, proclamirt er principiell den Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube. Vernunft und Glaube sind nach seiner Lehre einander entgegengesetzt; der Glaube lehrt das Gegentheil von dem, was die Vernunft lehrt, und umgekehrt [5]). Diess zeigt sich ganz besonders klar in der Grundlehre des Christenthums, in der Lehre von der Rechtfertigung. Die menschliche Vernunft kann des Gespenstes der activen Gerechtigkeit nicht

---

1) Comm. in ep. ad Gal. fol. 324, a. — 2) Ib. fol. 14, a. Civitas Wittenberga et nos vere sancti sumus. — 3) Ib. fol. 323, b — 4) Ib. fol. 238, a. fol. 327, b. — 5) Ib. fol. 136, b sqq. fol. 171, b.



los werden, um sich zur Idee einer rein passiven Gerechtigkeit zu erheben[1]). Die Vernunft und das Fleisch wollen immer mitwirken zur Rechtfertigung und urtheilen stets: die Rechtfertigung durch den Glauben allein sei ein zu leichter Weg, um zum Heile zu gelangen, ja es sei sogar Vermessenheit und Hochmut, ohne eigene Mitwirkung die Rechtfertigung und das Heil zu gewärtigen[2]). Die Vernunft widerstreitet somit hier dem Glauben direct[3]). Ebenso kann die Vernunft Christum nur als Gesetzgeber denken, während der Glaube ihm diese Eigenschaft gänzlich absprechen muss. Also auch hier ein directer Gegensatz zwischen beiden[4]). Das Gleiche gilt daher auch von den beiden Wissenschaften, welche einerseits auf der Vernunft, andererseits auf dem Glauben beruhen, — von der Philosophie und Theologie. Wenn die Philosophie urtheilt, dass nur derjenige, welcher gerecht handelt, gerecht sei, so urtheilt dagegen die Theologie, dass nur derjenige gerecht handle, welcher gerecht sei. Beide stehen folglich in dem gleichen Gegensatz zu einander, wie Vernunft und Glaube[5]).

Aber woher rührt denn nun dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube? Was ist der Grund desselben? — Dieser Grund liegt nach Luther einfach darin, dass die Vernunft dem Fleische, der Glaube dagegen dem Geiste angehört. Die Vernunft ist Sache des fleischlichen oder äussern, der Glaube dagegen Sache des geistigen oder innern Menschen. Wie daher zwischen Fleisch und Geist im Menschen ein durchgängiger Gegensatz obwaltet, so muss ein solcher Gegensatz auch stattfinden zwischen Vernunft und Glaube. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn Luther ebenso wie auf das „Fleisch" so auch auf die Vernunft nicht gut zu sprechen ist. Die Vernunft, sagt er, verachtet Gott, läugnet seine Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, ja seine Gottheit selbst[6]). Sie ist überall dem Wahren und Guten entgegengesetzt; alle ihre Weisheit ist nur „Fleisch." In Sachen des Glaubens ist sie gänzlich blind[7]). Nicht einmal sittliche Wahrheiten, selbst solche, welche der Natur des Menschen so zu sagen angeboren sind, wie: „Was du nicht willst, dass man dir thue, sollst du auch keinem Andern thun," vermag sie richtig zu erkennen

1) Ib. fol. 2, a. Non potest ratio humana ex spectro justitiae activae seu propriae evolvere et attollere se ad conspectum justitiae passivae seu christianae.

2) Ib. fol. 129, b. Pii sentiunt luctam in carne resistentem omni vi spiritui; nam ratio et caro simpliciter volunt cooperari; hoc: „oportet circumcidi et servare legem" non potest nobis penitus eximi. Ideo perpetua est piis lucta cum auditu fidei et operibus legis, quia conscientia semper remurmurat et cogitat: Nimis facilem hanc viam esse, quod ex solo auditu verbi promittitur justitia.

3) Ib. fol. 136, b sqq. fol. 184, b. fol. 227, a sq. — 4) Ib. fol. 221, a.

5) Ib. fol. 155, a. — 6) Ib. fol. 187, a. Ratio contemnit Deum, negat ejus sapientiam, justitiam, virtutem, veritatem, misericordiam, majestatem, divinitatem.

7) Ib. fol. 303, b.

und einzusehen [1]). Von Natur aus verliert sie sich in pharisäischen Aberglauben [2]); sogar über die Handlungen des gewöhnlichen Lebens vermag sie nicht gehörig zu urtheilen [3]); sie ist die Mutter aller Irrthümer, der Quell alles Bösen, die Pest der Menschheit [4]). — Arme Vernunft!

Daraus ergibt sich nun das Weitere von selbst. Wie es überhaupt Sache und Aufgabe des Geistes ist, das Fleisch zu bekämpfen und die Begierlichkeit desselben niederzuhalten, so ist es auch Sache des Glaubens, die Vernunft, diese „Bestie," welche die ganze Welt und alle Creaturen nicht tödten können, abzuschlachten. Die Grundsünde der „Justitiarier" und „Sophisten" ist gerade diese, dass sie überall dem Urtheile der Vernunft Gehör schenken, und so diesen wildesten Feind Gottes nicht tödten, sondern vielmehr sein Leben nähren [5]). Mit ihrer Anwendung der Philosophie auf die Theologie haben sie Alles verdorben [6]). Gerade darin besteht das wahre Priesterthum des Christen, dass er seine Vernunft durch den Glauben abschlachtet [7]); das ist das wahre Opfer, welches er Gott bringen kann und bringen soll [8]). Abraham hat durch seinen Glauben die Vernunft, diesen wildesten und verruchtesten Feind Gottes, getödtet und zum Opfer gebracht, und dadurch ist er uns zum Vorbild geworden, welchem auch wir nachstreben müssen [9]). Wenn mithin deine Vernunft dir sagt, dass Gott den Sündern zürne, so tödte sie und glaube! Wenn du glaubst, bist du gerecht [10])! Es ist schwer; aber es muss sein [11]).

Es ist eine furchtbare Zumutung, welche diese Lehre dem Menschen macht. Seine eigene Vernunft soll er tödten, das Auge seines Geistes soll er sich ausstechen, um glauben zu können. Was würde doch aus dem Menschen werden, wenn er dieser Forderung Genüge leisten wollte. Zuerst soll der Mensch in den Abgrund der Verzweiflung sich stürzen; nun soll er gar noch seine eigene Vernunft gewaltsam tödten. Was ist das für ein System, welches solche Forderungen an

1) Ib. fol. 307, a. — 2) Ib. fol. 307, b. Ratio humana, et caro, quae in sanctis resistit spiritui, in impiis vero potentissime dominatur, naturaliter afficitur pharisaicis superstitionibus.

3) Ib. fol. 309, a. Adeo incomprehensibilis et infinita est caecitas rationis, ut non solum de doctrina fidei, sed etiam de vita et operibus rite judicare non possit. — 4) Ib. fol. 188, a.

5) Ib. fol. 137, a. Justitiarii rationem, atrocissimum hostem Dei, non mactant, sed vivificant. fol. 140, a. — 6) Ib. fol. 156, a. fol. 159, a.

7) Ib. fol. 139, b. — 8) Ib. fol. 136, b. Fides rationem mactat, et occidit illam bestiam, quam totus mundus et omnes creaturae occidere non possunt.... et per hoc Deo gratissimum sacrificium et cultum exhibet. fol. 138, a.

9) Ib. fol. 136, b. Fides in Abraham vicit, mactavit et sacrificavit rationem, acerrimum et pestilentissimum hostem Dei. — 10) Ib. fol. 139, b. Ne sequaris judicium rationis, quae dictat, Deum irasci peccatoribus. Sed mactata ratione crede in eum. Si credis justus es. — 11) Ib. fol. 22, a. fol. 236, a.

den Menschen stellt. Glauben wir aber ja nicht, dass Luther diesen Gedanken aus sich selbst schöpfte. Auch in diesem Punkte steht er wieder ganz in der Strömung seiner Zeit. Wiederholt ist uns ja schon bei den neuplatonischen und cabbalistischen Theosophen der Gedanke begegnet, dass die Vernunft mit ihrem syllogistischen Verfahren blos dem niedern, natürlichen Menschen angehöre, dass sie deshalb nicht in die Erkenntniss des Göttlichen sich einmischen dürfe, dass ihre Grundsätze mit denen des Geistes (mens) im Widerspruch stehen, und dass deshalb eine Theologie, welche philosophische Momente aus der Vernunft in sich aufnimmt, d. h. die Philosophie der Vernunft zu ihrem Dienste heranzieht, eine ganz verfehlte und irrthümliche sei. Nachdem Luther einmal die höhern Obersätze der cabbalistischen Theosophie seiner Zeit aufgenommen und sie zu einem dogmatischen System verarbeitet hatte, konnte er sich diesen Folgesätzen nicht mehr entziehen. Er *wollte* sich ihnen aber auch nicht entziehen, vielmehr trieb er dieselben, wie wir sehen, auf die Spitze.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, mit der Sacramenten- und Abendmahlslehre Luthers uns zu beschäftigen und müssen sie deshalb, wiewohl unlieb, übergehen. Nur Einer Idee, welche Luther zur Aufrechthaltung seiner Impanationslehre aufzunehmen sich veranlasst sah, müssen wir hier noch kurz Erwähnung thun. Es ist dieses die Idee der Ubiquität des Leibes Christi. Luther nahm diese Ubiquität, wie schon gesagt, zunächst zu dem Zwecke an, um die Möglichkeit der Impanation, d. h. die Möglichkeit einer allerortigen Verbindung des Leibes Christi mit dem Brode und Weine des Abendmahles zu erklären. Aber damit musste sich selbstverständlich die Frage aufdrängen, wie und in wie ferne denn eine solche Ubiquität des Leibes Christi möglich sei. Calvin sagt, die Anhänger der Ubiquität hätten gelehrt, der Leib Christi sei überall, aber ohne Gestalt [1]). Andere seien noch weiter gegangen und hätten behauptet, Christi Leib habe an sich keine bestimmte Dimension, sondern sei so weit und gross, wie Himmel und Erde. Dass er in der Welt in einer bestimmten begrenzten Gestalt aufgetreten, dass er als Kind geboren, herangewachsen, an's Kreuz geschlagen und in's Grab eingeschlossen worden, das sei nur geschehen in Folge der göttlichen Dispensation, welche die Sache so anordnete, damit Christus in seinem Leibe das Werk der Erlösung vollbringen könnte [2]).

1) *Calvin,* Institutiones relig. christianae (ed. Tholuck). l. 4. c. 17, 29. Docent isti, corpus Christi ubique locorum esse, sed absque forma.

2) Ib. l. 4. c. 17, 17. Non dubitant aliqui ex ipsis jactare, non alias unquam dimensiones habuisse Christi carnem, nisi quam longe lateque coelum et terra patent. Quod autem puer ex utero natus sit, quod creverit, quod in cruce expansus, quod sepulchro inclusus, id dispensatione quadam factum, ut nascendi, moriendi, caeterisque humanis officiis defungeretur; quod solita corporis specie post resurrectionem conspectus fuerit, quod in coelum assumtus, quod postremo et jam

Verhält sich dieses also, dann läuft offenbar diese ganze Ubiquitätslehre entweder, wie schon Calvin bemerkt, auf den Eutychianismus[1]), oder, was noch näher liegt, auf den Doketismus hinaus. Was soll auch in der That ein Leib sein, welcher so gross ist, wie Himmel und Erde und keine bestimmte Gestalt hat! Wenn gesagt wird, Christus habe die begrenzte menschliche Gestalt blos angenommen, um auf der Erde erscheinen und wirken zu können: was soll das anders heissen, als seine begrenzte menschliche Gestalt, in welcher er erschien, sei eine blosse Scheingestalt gewesen? Wenn also Luther mit Skotus Erigena eine Ubiquität des Leibes Christi annimmt, so ist wahrhaftig nicht abzusehen, wie der Doketismus abgewendet werden könne. Es passt aber auch dieser Doketismus ganz gut in das Luther'sche System hinein. Denn die Luther'sche Lehre hat ganz das gleiche Interesse, die Person Christi von der unmittelbaren Verbindung mit der Leiblichkeit ferne zu halten, wie die alten gnostisch-dualistischen Häresien, weil auch in ihr das Fleisch als der Sitz des Bösen und als das unabänderlich Böse erscheint, wie in jenen[2]).

So haben wir denn in allen bisher entwickelten Lehrsätzen des Luther'schen Systems nur die cabbalistisch-theosophischen Gedanken, welche in der philosophischen Strömung unserer Epoche lagen, im dogmatischen Gewande wiederkehren sehen, so aber, dass sie in dieser dogmatischen Fassung wieder vielfach die altgnostisch-manichäische Färbung erhalten. Es wäre nun freilich zu erwarten gewesen, dass Luther nicht bei der blossen dogmatischen Aufstellung seiner Lehrmeinungen stehen geblieben wäre, sondern dass er denselben auch die ihnen entsprechende höhere speculative Begründung gegeben hätte, d. h. dass er zu den höchsten speculativen Obersätzen seines Systems vorgedrungen wäre. Allein diesen Schritt that Luther nicht, sei es, dass er sich selbst der tiefern Principien seiner Lehre nicht bewusst war, oder sei es, dass er die Resultate scheute, welche er auf diesem Wege gewinnen musste. Allein die Macht des Gedankens und der Logik ist gross genug, um einen Menschen, auch wenn er es nicht direct will, dahin fortzutreiben, wohin ihre Richtung geht. Das sehen wir bei Luther. Er stellt eine Lehre auf, welche direct zu den höchsten Principien seines Systems hinführen muss, ja welche selbst jene Principien implicite schon in sich schliesst. Es ist dieses seine Lehre von der

---

post ascensionem Stephano et Paulo visus, eadem id dispensatione factum, ut res in coelo constitutum hominum aspectui pateret.

1) Ib. l. 4. c. 17, 30. Quosdam ita abripuit contentio, ut dicant, propter unitas in Christo naturas, ubicunque est divinitas Christi, illic quoque esse carnem, quae ab illa separari nequit. Quasi vero unio illa conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset, neque homo. Sic quidem Eutyches, et post eum Servetus.

2) Vgl. meine Gesch. der Phil. der patr. Zeit §. 26. S. 72 ff. §. 31. S. 84 f.

Freiheit und von der Vorherbestimmung. Diese bildet so zu sagen die Krone seines Systems, und wir haben uns daher derselben unverzüglich zuzuwenden.

§. 112.

Die ganze Lehre Luthers von der menschlichen Freiheit lässt sich in dem Einen Satze zusammenfassen: *Es gibt keine Freiheit* [1]). Die Freiheit kommt nur Gott zu; im Menschen, im Engel, überhaupt in jedem geschöpflichen Wesen ist sie ein leerer Name [2]).

Sehen wir, wie Luther diese seine Aufstellung zu beweisen sucht.

Die Willensfreiheit steht nach Luther vor Allem im Widerspruch mit der göttlichen Voraussehung. Gott sieht Nichts zufällig voraus, sondern Alles ist durch seinen ewigen und unveränderlichen Willen festgestellt worden, was im Laufe der Zeit geschehen soll, und so wie es von dem göttlichen Willen unabänderlich festgestellt ist, so sieht es Gott voraus. Daher muss Alles, was Gott voraus sieht, nothwendig und unabänderlich geschehen; es gibt nichts Zufälliges, nichts Contingentes, daher auch nichts Freies; Alles ist nothwendig. Dieser Blitz der göttlichen Voraussehung zerschmettert gänzlich das liberum arbitrium [3]). Allerdings sagen die „Sophisten," die göttliche Voraussehung habe zwar eine „necessitas consequentiae," aber nicht eine „necessitas consequentis" zur Folge; allein diese Unterscheidung ist eitle Sophisterei; beide Nothwendigkeiten fallen in Eine zusammen; die necessitas consequentiae ist auch necessitas consequentis, und umgekehrt [4]). Die Voraussehung Gottes verträgt sich somit nur mit unwandelbarer Nothwendigkeit; eine Freiheit des Handelns im Bereiche des Geschöpflichen steht mit ihr im Widerspruch [5]).

Die Willensfreiheit steht ferner im Widerspruch mit der göttlichen Allmacht. Der Begriff der göttlichen Allmacht erfordert es, dass Gott allein Alles in Allem wirke, dass Nichts in der Welt geschehe, dessen wirkende Ursache nicht unmittelbar Gott selbst wäre [6]). Denn soll Gott wahrhaft allmächtig sein, dann muss er solches nicht blos

---

1) *Luth.*, De serv. arb. c. 78. Liberum arbitrium nihil est. c. 206.

2) Ib. c. 248. c. 84. Liberum arbitrium inanis vocula.

3) De serv. arb. c. 17. p. 28. Nil praescit Deus contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. c. 18. p. 29. Ex quo sequitur, omnia, quae facimus, omnia, quae fiunt, etsi nobis videantur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fieri necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. c. 248. Si credimus, verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli, neque impediri potest sua praescientia et praedestinatio: deinde nihil fieri nisi ipso volente: id quod ipsa ratio cogitur concedere: simul ipsa ratione teste nullum potest esse liberum arbitrium in homine, vel angelo, aut ulla creatura.

4) Ib. c. 19. p. 30. — c. 156. — 5) Ib. c. 157—159. c. 168. — 6) Ib. c. 159.

der Macht, sondern auch der Wirksamkeit nach sein. Und wenn dieses, dann lässt sich die Allmacht ohne Allwirksamkeit nicht denken [1]). Wenn aber Gott allein Alles wirkt, dann kann durchaus Nichts in der freien Macht und Gewalt des Menschen stehen; durch sich selbst thut dann der Mensch Nichts, sondern Alles geschieht durch die göttliche Allmacht in ihm und durch ihn [2]); Nichts hängt von einer freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens, Alles hängt vielmehr von dem göttlichen Willen ab; der Mensch wird durch die göttliche Macht allein zu all seinem Handeln getrieben; ihm bleibt nicht ein Schatten von Freiheit [3]).

Die Fassung dieser Beweise ist, wie wir sehen, ganz absolut und allgemein; sie gehen darauf aus, die Willensfreiheit des Menschen gänzlich und in jeder Beziehung zu vernichten. Dennoch aber, wer sollte es glauben! will Luther das *äussere* Leben des Menschen von dem allgemeinen Gesetze ausnehmen; der äussere natürliche Mensch soll in seinem äussern Thun und Lassen, so weit sich dieses auf das gewöhnliche bürgerliche und gesellschaftliche Leben bezieht, der Nothwendigkeit enthoben sein. Hier soll Gott den Menschen seinem eigenen Willen überlassen haben, damit er nach eigener Einsicht und nach eigener Willkür handle und die äussern Verhältnisse seines Lebens ordne. Nur der *innere* Mensch soll hienach unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehen; nur für ihn soll es keine Freiheit geben [4]). — Allein man sieht leicht, dass diese Concession, welche hier dem äussern Menschen gemacht wird, nur auf Kosten der logischen Consequenz möglich ist. Denn wenn die oben entwickelten Beweise gegen die Freiheit des Menschen überhaupt eine Beweiskraft haben sollen, dann müssen sie für *alles* Handeln des Menschen ohne Ausnahme Geltung haben; wenn nicht, dann beweisen sie gar nichts. Steht die Voraussehung und Allmacht Gottes mit dem freien Handeln des Menschen überhaupt im Widerspruch, so gilt solches in gleicher Weise für das äussere wie für das innere Handeln des Menschen; gilt es nicht für beide, dann gilt es überhaupt gar nicht. Es ist daher von selbst klar, dass die gedachte Concession, vom Standpunkte des Systems betrachtet, nur eine durch die Interessen des äussern bürgerlichen und staatlichen Lebens abgedrungene ist, in so fern nämlich eine gesellschaftliche und staatliche Ordnung ohne Freiheit nicht denkbar ist: dass sie aber den Principien des Systems schnurstracks zuwiderläuft.

---

1) Ib. c. 160. c. 248. — 2) Ib. c. 159. — 3) Ib. c. 158. Nil libertatis nobis relictum, sed omnia in solius Dei voluntate pendent. c. 197. Rapitur omnium voluntas a Deo, ut velit et faciat.

4) Ib. c. 87. Homo in duo regna distribuitur, uno, quo fertur suo arbitrio et consilio absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus: Altero vero non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur absque suo arbitrio. c. 241. *Mel.*, Loc. theol. c. 5. p. 34 sqq. c. 6. p. 38.



Sehen wir jedoch davon ab und fragen wir, von welcher Art denn die praktische Anwendung sei, welche Luther von seinem Princip der Unfreiheit des Willens macht. Denken wir uns zunächst den Menschen als blos fleischlichen Menschen. Als fleischlicher Mensch steht der Mensch, wie wir wissen, ganz unter der Herrschaft der Sünde und des Satans [1]). In der Begierlichkeit, in welcher der fleischliche Mensch als solcher lebt, hat der Satan die Handhabe, durch welche er den Menschen gänzlich verblendet und zu allem Bösen hintreibt. Darum kann der fleischliche Mensch als solcher nur Böses thun, nur dem Geiste widerstreben und ihn von sich stossen [2]). Er ist ein Lastthier des Satans [3]). Aber weil es weder im Menschen, noch im Satan eine Freiheit gibt, so ist der Satan selbst wiederum nur das Werkzeug der göttlichen Macht und Wirksamkeit im fleischlichen Menschen. Gott ist es, welcher durch den Satan den fleischlichen Menschen mit absoluter Nothwendigkeit zum Bösen hintreibt. Gott kann die Wirksamkeit seiner Allmacht des Gottlosen wegen nicht sistiren; er muss auch den Gottlosen zum Handeln treiben, obgleich all dessen Handeln Sünde ist und nicht anders als sündhaft sein kann [4]). So wirkt Gott selbst das Böse in dem fleischlichen Menschen und durch denselben; dieser unterliegt in rein passiver Nothwendigkeit der göttlichen Wirksamkeit, welche ihn zum Bösen treibt [5]). — Ein furchtbarer Gedanke!

Aber, frägt Luther, wird denn dadurch nicht Gott selbst zum Urheber der Sünde gemacht? Fällt nicht unter dieser Voraussetzung die Schuld der Sünde des Menschen auf Gott zurück? — Nein, anwortet er. Denn die Schuld, dass dasjenige geschieht, was Gott durch den fleischlichen, sündigen Menschen vollbringt, liegt nicht in Gott, sondern im Menschen selbst, in so fern nämlich dieser so beschaffen ist, dass aus ihm durch die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht nur Böses hervorgehen kann. Wenn Jemand ein hinkendes Pferd reitet, so kann der langsame und zögernde Gang nicht ihm zugeschrieben, sondern muss ausschliesslich dem Pferde zur Last gelegt werden. Oder wenn Jemand ein schlechtes Instrument zu einem Werke gebraucht, so fällt die Schuld der Mangelhaftigkeit des Werkes nicht auf ihn, sondern auf das Instrument. Analog verhält es sich in unserm Falle [6]).

---

1) De serv. arb. c. 239. — 2) Ib. c. 44. c. 47. c. 180. c. 181. c. 215.

3) Ib. c. 200 sq. Liberum arbitrium nil aliud est, nisi jumentum captivum satanae. Non potest velle, nisi quod princeps ille suus voluerit. c. 243. c. 248.

4) Ib. c. 149. c. 208. Homo extra gratiam constitutus manet nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis et rapientis omnia necessario et infallibili cursu.... Sed hoc, quod sic raptus homo facit, nil aliud est, quam peccatum.

5) Ib. c. 150. Deus in nobis operatur bona et mala, nosque mera necessitate passiva subjicimur Deo operanti.

6) Ib. c. 148. Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet et agit etiam in satana et impio. Agit autem in iis taliter, quales illi

Wenn nun aber der fleischliche, sündige Mensch einer rein passiven Nothwendigkeit des Bösen unterliegt, so gilt das Gleiche auch von dem innern, geistigen Menschen rücksichtlich des Guten. Schon der Process der Rechtfertigung und Heiligung ist Etwas, was von Gott allein ohne freies Zuthun des Menschen im Menschen gewirkt wird. Der Mensch verhält sich hiebei, wie wir wissen, rein passiv. Nicht der Mensch selbst wendet sich mit eigener freier Thätigkeit Christo zu, sondern diese Hinwendung des Menschen zu Christus im Glauben wird einzig durch Gott im Menschen bewirkt [1]). Es ist nicht eine blosse Nothwendigkeit der Unveränderlichkeit, wie Luther glauben machen will, sondern auch eine eigentliche passive Nothwendigkeit, welche hier obwaltet. Und wenn dann der Mensch in Folge der Rechtfertigung den Geist empfangen hat und nun gute Werke vollbringt, so sind auch diese guten Werke nicht seine, sondern Gottes Werke in ihm. Er selbst ist in freier, selbstbestimmender Thätigkeit dabei in keiner Weise betheiligt [2]).

Und so gleicht der Mensch einem Lastthier. Reitet der Satan auf ihm, dann geht er dahin, wohin dieser ihn führt. Reitet Gott auf ihm, dann geht er dahin, wohin Gott ihn treibt. Es liegt nicht in seiner Macht, dem einen oder dem andern der beiden Reiter sich zuzuwenden; er ist ohne seinen Willen entweder in der Gewalt des einen oder in der des andern [3]). Wenn Gott in uns ist, sagt Luther, dann ist der Satan fern von uns, und dann ist nur der Wille des Gu-

---

sunt et quales invenit, h. e. cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, nonnisi aversa et mala faciunt, tanquam si eques agat equum tripedem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, h. e. equus male incedit. Hic vides, cum Deus in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, deum tamen non posse malefacere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus malefacere non potest; malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt excedere. Vitiem ergo est in instrumentis, quae otiosa Deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso Deo; non aliter quam si faber securi serrata et dentata male secaret. cf. c. 150.

1) Ib. c. 45. c. 169. Exhortandi sunt homines, ut credant, ne excindantur; sed hinc non sequitur, eos posse credere aut discedere viliberi arbitrii.... solo amore vel odio Dei contingit. c. 204. c. 242.

2) Ib. c 128. Kürzere Ausleg. des Briefes an die Galater, c. 4. v. 9. Unser Wirken ist nichts anderes, als Gottes Werk leiden in uns. c. 5, 4. Sintemal ein Christen-Mensch nicht lebet, nicht redet, nicht wirket, nicht leidet, sondern Christus in ihm. Alle seine Werke sind Christi Werke.

3) De serv. arb. c. 45. p. 65. Sic voluntas humana in medio posita est ceu jumentum. Si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum. c. 49. p. 70. Erga Deum vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet homo liberum arbitrium, sed captivus, subjectus et servus est, vel voluntati Dei, vel voluntati Satanae.



ten in uns; ist aber Gott (mit seinem Geiste) nicht in uns, dann ist der Satan da und mit ihm ausschliesslich der Wille des Bösen [1]).

Das Uebermass des Entsetzlichen erreicht jedoch die Lehre Luthers de servo arbitrio erst in der Theorie der Vorherbestimmung. Nach dieser Theorie gibt es eine doppelte Vorherbestimmung: eine Vorherbestimmung zum Guten und zur Seligkeit, und eine Vorherbestimmung zum Bösen und zur Verdammung, und jede dieser beiden Vorherbestimmungen ist eine schlechterdings *absolute*. Denn da der Mensch gänzlich unfrei ist, so folgt daraus nothwendig, dass sowohl das Gute und die Erlangung der ewigen Seligkeit, als auch das Böse und die ewige Verdammung in keiner Weise und in keiner Beziehung durch seine freie Selbstbestimmung, sondern einzig und allein durch die göttliche Vorherbestimmung bedingt ist. Die Liebe und der Hass Gottes, lehrt Luther, sind gleich ewig und unveränderlich; beide erfordern gleich nothwendig ein Object, an welchem sie sich bethätigen können. Wie daher Gott vermöge seiner Liebe die einen Menschen ohne all ihr Verdienst selig macht, so verdammt er ebenso vermöge seines Hasses die andern ohne all ihre Schuld. Er hasst sie von Ewigkeit her, und weil er sie hasst, darum prädestinirt er sie zum Bösen und zur Verdammung und treibt sie durch die Wirksamkeit seiner Allmacht unwiderstehlich zu diesem Ziele hin, ohne dass sie sich irgendwie demselben zu entziehen vermöchten [2]). Gott selbst verhärtet den Menschen in der Gottlosigkeit; der Mensch kann dazu weder etwas beitragen, noch kann er dem Willen Gottes widerstehen [3]). Gott hält der Bosheit des Menschen äusserlich Etwas vor, was dieser von Natur aus hasst, und zugleich bewegt und treibt er innerlich seinen bösen Willen zu diesem Hasse hin, so dass der Mensch des Hasses des Guten sich gar nicht zu erwehren vermag und in Folge dessen, vom Satan besessen, wie ein Unsinniger und Wüthender dahin gerissen wird [4]). So wird der Mensch von Gott verstockt und zur Verdammung disponirt; der Mensch vermag dagegen Nichts zu thun. Judas *musste* den Erlöser verrathen: er konnte nicht anders; denn seine Sünde war

---

1) Ib. c. 83. Si Deus in nobis est, Satan abest, et nonnisi velle bonum adest. Si Deus abest, Satan adest, nec nisi velle malum in nobis est. Nec Deus, nec Satan merum et purum velle sinunt in nobis.

2) Ib. c. 167. c. 169. c. 174. — 3) Ib. c. 152. Ego faciam, ut cor Pharaonis induretur, seu ut me operante et faciente induretur. c. 157. Non est in manu nostra, Dei voluntatem mutare, multo minus resistere, quae nos vult induratos, qua voluntate cogimur, esse indurati, velimus nolimus. c. 158.

4) Ib. c. 151. Induratio hominis per Deum sic impletur, quod foris objicit malitiae ejus, quod ille odit naturaliter, tum intus non cessat movere omnipotente motu malam (ut invenit) voluntatem, illeque pro malitia voluntatis suae non potest non odisse contrarium sibi et confidere suis viribus. Sic obstinatur, ut neque audiat, neque sapiat, sed rapiatur possessus a Satana, veluti amens et furens. c. 152.

von Gott vorausgesehen und vorherbestimmt, und Gottes Vorsehung und Wille kann nicht eitel sein. Judas *wollte* zwar diese Sünde; aber dieses Wollen war in ihm das Werk Gottes selbst [1]). Des Menschen Schicksal liegt einzig in dem bestimmenden Rathschlusse Gottes; der Mensch selbst mit seinem Thun und Lassen bleibt hiebei ganz ausser Rechnung [2]).

So sehen wir hier Luthern ganz und gar in die Bahnen Gottschalks und der arabischen Dogmatiker einlenken; die Lehren Gottschalks und der arabischen Religionsphilosophen kehren bei ihm in verstärkter Potenz wieder. Unbegreiflich bleibt es immerhin, wie der menschliche Geist mit einem so furchtbaren Gedanken einer doppelten absoluten Prädestination sich vertraut machen kann; unbegreiflich bleibt es, wie die Stimme des Selbstbewusstseins in solchem Grade übertäubt werden kann, dass die Läugnung der Willensfreiheit nicht mehr als die höchste Absurdität erscheint. Aber wir müssen diess eben hier als Thatsache hinnehmen. Luthers Anhänger gingen nachmals von der Theorie der absoluten Prädestination und Reprobation ab und wurden so ihrem Meister untreu. Doch das ist uns hier gleichgiltig - wir haben es blos mit dem Meister zu thun. Dass aber auch ihm die Einwürfe gegen seine Theorie in Masse entgegentreten mussten, können wir uns denken, und es ist immerhin merkwürdig, die Art und Weise kennen zu lernen, wie er sich derselben zu erwehren suchte. — Sagte man ihm, dass von jeher die genialsten und heiligsten Männer für die menschliche Willensfreiheit eingestanden seien, und dass man doch nicht annehmen könne, dass alle diese geirrt hätten, so war er sogleich mit der Antwort zur Hand, dass die Welt das Reich des Satans sei [3]), dass auch die grössten Männer häufig geirrt [4]), und dass, wenn die Kirchenväter die Freiheit vertheidigten, sie nur nach dem Fleische, nicht nach dem Geiste geurtheilt hätten [5]). Aber es seien ja Wicleff, Huss, Laurentius Valla u. s. w., ja sogar Augustinus ganz seiner Meinung [6]). — Hielt man ihm vor, dass ja in der Voraussetzung der Unfreiheit des Willens alle Aufmunterung zur Busse und zum Guten überhaupt widersinnig wäre, so läugnete er diese Folge geradezu ab, ohne einen Beweis für nothwendig zu erachten. — Wenn Erasmus ihn unter Andern auf die Stelle der heiligen Schrift hinwies: „Si volueris mandata servare, servabunt te“: — so behauptete er, diese Stelle sei nur in dem Sinne zu nehmen, wie wenn die Mutter dem Kinde, welches noch nicht gehen kann, zu gehen befiehlt, damit es, indem es sieht, dass es dessen nicht fähig sei, nach der Hand der

---

1) Ib. c. 156. Nec erat in manu Judae aut ullius creaturae, aliter facere aut mutare voluntatem, licet id fecerit volendo, non coactus; sed velle illud erat opus Dei, quod omnipotentia sua movebat, sicut et omnia alia. c. 162. c. 168.

2) Ib. c. 40. p. 57. — 3) Ib. c. 69 sq. — 4) Ib. c. 112. — 5) Ib. c. 44. c. 47.

6) Ib. c. 50. c. 84. c. 194.

Mutter greife[1]). In so weit ferner diese Aufforderung an die Verworfenen gerichtet sei, habe sie nur den Zweck, dieselben zu verspotten und zum Besten zu haben[2]). Ueberhaupt werde durch solche Aussprüche der heiligen Schrift blos gesagt, was wir thun *sollen*, nicht aber, was wir thun *können;* aus dem Sollen dürfe nicht auf das Können geschlossen werden[3]). Eitle Sophistik! — Wollte man gegen die absolute Prädestinationslehre den Ausspruch der heiligen Schrift anführen: „Deus non vult mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat“: so unterschied er zwischen einem doppelten Willen Gottes, zwischen dem verborgenen und geoffenbarten. Vermöge des letztern wolle Gott den Tod des Sünders nicht, wohl aber vermöge des erstern. Der verborgene Wille Gottes sei es, welcher den Menschen verhärtet[4]). Der Mensch aber habe blos an den geoffenbarten Willen Gottes, an den gekreuzigten Christus sich zu halten; den verborgenen Willen Gottes solle er nicht zu erforschen suchen; diesen solle er nur anbeten[5]). *Warum* Gott die Bosheit des Willens in den Verworfenen nicht aufhebe, da er es doch könnte; *warum* er ihnen das Böse zurechne, da sie es doch nicht vermeiden können: — darnach dürfe man nicht fragen: „O altitudo[6])!“ Allerdings sei es uns unbegreiflich, wie Gott den Menschen ohne sein Verdienst verdammen könne: aber würden wir Gottes Gerechtigkeit begreifen, dann wäre sie nicht mehr göttlich[7]). Nicht weil Gott so oder so handeln *musste*, ist das, was er thut, gerecht, sondern deswegen ist sein Thun gerecht, *weil* er so thut[8]). Uns bleibt hier Nichts übrig, als zu schweigen und anzubeten. Man könne immerhin zugeben, dass durch diese Lehre von der Vorherbestimmung der Gottlosigkeit Thür und Thor geöffnet werde: allein daraus folge nicht, dass sie unwahr wäre. Es liegt auch nichts daran, wenn jene Folge eintritt; man braucht deshalb nicht die Lehre selbst geheim zu halten und den Menschen den Weg zur Wahrheit zu verschliessen[9]).

Allein so zuversichtlich Luther den Einwürfen gegen diese seine Lehre gegenübertritt, so gelang es ihm doch nicht, den Widerspruch derselben mit der gesunden Vernunft zu bedecken und zu bemänteln. Er selbst gesteht von sich, dass der Gedanke, Gott verhärte und verdamme den Menschen ohne sein Verdienst, ihn oft bis an den Rand der Verzweiflung gebracht habe[10]). Allein Luther weiss sich zu helfen. Die Vernunft muss ihren Widerspruch gegen seine Lehre büssen. Mit

---

1) Ib. c. 89. c. 119. — 2) Ib. c. 90. — 3) Ib. c. 94—97. c. 102. Ex. gr. Diligendi verbo (in praecepto dilectionis Dei) ostenditur forma legis, quid debeamus, non autem vis voluntatis, aut quid possimus: imo quid non possimus.

4) Ib. c. 141. — 5) Ib. c. 107—109. c. 116. — 6) Ib. c. 109. — 7) Ib. c. 245.

8) Ib. c. 152. Non enim quia Deus sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult; sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit.

9) Ib. c. 40. p. 58. Quod si his dogmatibus fenestra aperitur ad impietatem: esto! — 10) Ib. c. 160.

einer Flut von Schmähungen wird über die arme Vernunft hergefallen. Wer ist es denn, fragt Luther, der durch diese Lehre beleidigt wird? Es ist nur diese blinde, taube, dumme, gottlose und sacrilegische Vernunft! Was kann daran liegen [1]? Sie selbst lehrt, dass Gott nicht blos der Potenz, sondern auch der Wirksamkeit nach allmächtig sei: und doch will sie die nothwendige Folge davon, die Unfreiheit des Menschen und die absolute Vorherbestimmung nicht annehmen [2]! Ja, dass Gott uns ohne unser Verdienst zum Heile führe, das nimmt sie an, weil es ihr zum Vortheil gereicht; dass aber Gott den Menschen auch ohne seine Schuld verdamme, das gefällt ihr nicht, weil sie darin ihren Nachtheil sieht [3]). Allein der Glaube und der Geist urtheilen anders. Sie urtheilen, dass Gott gut ist und bleibt, auch wenn er alle Menschen verdammen würde; entgegen allen Aussprüchen der blinden Vernunft [4]). „Ja gerade das ist der höchste Grad des Glaubens, an der Güte Gottes noch festzuhalten, obwohl er so wenige rettet und so viele verdammt; ihn als gerecht zu erkennen und zu bekennen, obgleich er durch seinen Willen uns verdammungswürdig macht, in dem Grade, dass er an den Qualen der Unglücklichen sich zu ergötzen und somit eher des Hasses als der Liebe würdig zu sein scheint [5])." — Es ist entsetzlich!

Doch schliessen wir hier ab. Wir haben oben angedeutet, dass die Lehre Luthers von der Unfreiheit des Menschen und von der absoluten Prädestination die Krone und der Abschluss des ganzen Systems sei, und dass sie uns hinleitet auf das höchste Princip, in welchem das ganze Luther-System speculativ begründet ist. Dieses höchste Princip ist *das pantheistisch-dualistische.* Suchen wir das zu beweisen.

§. 113.

Es ist klar, dass, so lange der Mensch als ein von der Substanz Gottes wesentlich verschiedenes substantielles Wesen gefasst wird, demselben auch ein eigenthümliches Leben, eine eigenthümliche Thätigkeit beigelegt werden müsse, welche dann, weil eben der Mensch seiner Natur nach ein vernünftig freies Wesen ist, ebenfalls nur als eine vernünftig freie gedacht werden kann. Wird also dem Menschen alles selbsteigene Leben, alle selbsteigene vernünftig freie Thätigkeit abgesprochen und angenommen, dass alle und jede Thätigkeit in ihm unmittelbar göttliche Thätigkeit sei: so folgt daraus mit zwingender

1) Ib. c. 154. c. 160. — 2) Ib. c. 160. c. 248. — 3) Ib. c. 174.

4) Ib. c. 156. Fides et spiritus aliter judicant, qui Deum bonum credunt, etiamsi omnes homines perderet.

5) Ib. c. 42. p. 60. Hic est fidei summus gradus, credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur delectari cruciatibus miserorum, et odio potius, quam amore dignus.

Nothwendigkeit, dass er auch keine von der göttlichen verschiedene, selbstständige Substanz sei, sondern dass vielmehr sein Wesen mit dem göttlichen der Sache nach zusammenfalle. Und was vom Menschen gilt, dass muss dann auch von allen übrigen Dingen gelten, weil sie nach Luthers Lehre gleichfalls ohne alle und jede eigene Thätigkeit sind. Damit stehen wir auf dem Boden des Pantheismus.

Aber nicht blos der Pantheismus, sondern auch der Dualismus ist in dem Luther'schen System vertreten. Denn es werden ja in die Natur des Menschen zwei absolute Gegensätze gesetzt, der Geist und das Fleisch, der innere und der äussere Mensch, der Glaube und die Vernunft, welche nie miteinander in Harmonie treten können, bis nicht in einem jenseitigen Leben das Fleisch durch die Macht des Geistes gänzlich gebunden und unterjocht ist. Was ist aber das anders, als der Dualismus? Dieser nimmt zwei einander ethisch entgegengesetzte Principien an, ein an sich Böses und ein an sich Gutes. Wir haben diese beiden Principien auch hier, vorläufig wenigstens in der menschlichen Natur.

Untersuchen wir nun weiter, wie diese beiden Elemente, das pantheistische und das dualistische, sich mit einander vereinbaren lassen, so bietet uns wiederum das lutherische System selbst die Handhabe dazu dar. Es lehrt nämlich, dass nicht blos der Geist, sondern auch das Fleisch des Menschen gar keine eigene Thätigkeit besitze, dass vielmehr das Fleisch ebenso wie der Geist ein willenloses, passives Werkzeug der göttlichen Thätigkeit sei. Wenn nun aus dieser absoluten Passivität des Menschen, wie gezeigt worden, nothwendig die Vermengung und Identificirung des menschlichen Wesens mit dem göttlichen erfolgt, so muss auch das Fleisch, als Gegensatz des Geistes, in gleicher Weise wie dieser, in das göttliche Wesen eingetragen und mit diesem der Substanz nach identificirt werden. Und wenn dieses, dann ist der Schluss unvermeidlich, dass in dem göttlichen Sein selbst ein Dualismus zweier einander entgegengesetzter Principien angelegt sei; der Dualismus und der Pantheismus vereinigen sich miteinander zum *dualistischen Pantheismus.*

Wo oder der dualistische Pantheismus einmal principiell festgestellt ist, da kann die Weltschöpfung nicht mehr anders gefasst werden, denn als eine Entfaltung des in Gott selbst angelegten dualistischen Gegensatzes, welche Entfaltung den Zweck hat, dass Gott durch den Gegensatz hindurch zur vermittelten Einheit mit sich selbst und so zur vollendeten Wirklichkeit gelange. Der Gegensatz, welcher ursprünglich der Möglichkeit nach in Gott angelegt ist, muss zur Wirklichkeit heraustreten, um durch diese Spannung hindurch endlich zur Versöhnung zu gelangen. Und dieser Process vollzieht sich in der Weltentstehung. Das ist das Wesen des dualistischen Pantheismus.

Auf diesen dualistischen Pantheismus leitet uns also das Luther'sche System selbst hin. Die fundamentalen Lehrsätze, welche Luther aufstellt, können unsers Erachtens ihre volle speculative Begründung nur in diesem Princip erhalten; werden sie von demselben losgelöst, so stehen sie unbegründet da und lassen sich wissenschaftlich in keiner Weise genügend rechtfertigen. Wie wir also die cabbalistische Theorie auf dieses Princip zurückzuführen uns genöthigt sahen [1]), so befinden wir uns bei dem Luther'schen Systeme in der gleichen Nothwendigkeit. Es hat die cabbalistischen Lehrsätze aufgenommen; es kann sich daher auch der Logik, welche in diesen Lehrsätzen liegt, nicht entziehen.

Aber nicht blos die Fundamentallehrsätze des Luther'schen Systems schöpfen aus dem Princip des dualistischen Pantheismus ihre wissenschaftliche Begründung und Erklärung, sondern auch alle weitern Bestandtheile dieses Systems. Nach Luthers Lehre ist der Sündenfall des ersten Menschen ebenso wenig ein freier Act, als jede andere That des Menschen; wenigstens kann er ihn, wenn er auch wollte, nicht als einen freien Act festhalten, weil er dadurch sich selbst widersprechen würde. Er ist bewirkt, wie alles andere, durch die Wirksamkeit der göttlichen Macht. Ebenso ist die Wiedergeburt, d. i. die Rechtfertigung und Heiligung ein Process, welcher sich im Menschen ohne den Menschen vollzieht. Er ist in keiner Beziehung ein ethischer, sondern nur ein natürlicher, physischer Process, welchen Gott allein wirkt. — Das ist ganz natürlich in der Voraussetzung des pantheistisch-dualistischen Princips. Denn wenn nach diesem Princip die Weltschöpfung blos ein Heraustreten des in Gott angelegten dualistischen Gegensatzes, also ein Moment des theogonischen Processes ist, in welchem sich Gott zu seiner vollen Wirklichkeit gestaltet, so muss solches auch vom Sündenfalle gelten. Die Spannung des Gegensatzes erreicht im Sündenfalle ihren höchsten Grad. Durch den Sündenfall wird im Menschen die Verbindung der beiden entgegengesetzten Principien, des Geistes und des Fleisches, gelöst; der eine Gegensatz, das Fleisch, wird allein herrschend. Der Satan, welcher selbst nichts anderes ist, als der Repräsentant des einen Gegensatzes, des Fleisches, hat nun den Menschen ganz in seiner Gewalt. Der Mensch kann unter dem Einflusse seiner Macht nur Böses thun. Dadurch hat die Spannung des Gegensatzes im theogonischen Processe, wie gesagt, ihren höchsten Grad erreicht. Aber sie *musste* ihn erreichen, um in den Process der Versöhnung übergehen zu können. Darum ist der Sündenfall nothwendig. Jetzt aber, nachdem die Spannung des Gegensatzes auf's höchste gestiegen ist, muss unmittelbar das zweite Stadium des theogonischen Processes folgen, der Process der Versöhnung, d. h. der Ueberwindung

---

1) Vgl. oben Band 2. §. 68. S. 250 f.

und Bindung des einen Gegensatzes durch den andern, des bösen durch das gute Princip. Und das geschieht in der Erlösung. Darum geht die ganze Erlösung, die ganze Rechtfertigung und Heiligung darauf aus, in den Menschen das Princip des Guten, den Geist, wieder einzuführen, damit durch denselben die Macht des Fleisches, die Macht des Satans gebrochen und der Mensch allmälig bis zu jener Stufe der Entwicklung im Jenseits gebracht werde, wo der Geist allein herrscht und das Fleisch gänzlich unterjocht ist. Darum ist der ganze Process der Erlösung, der Rechtfertigung und Heiligung ein rein natürlicher, physischer Process, ohne einen ethischen Anklang, weil er eben, wie der Sündenfall, gleichfalls nur ein Moment im Ganzen des theogonischen Processes ist. Darum herrscht hier dieselbe Nothwendigkeit, wie beim Sündenfalle; darum muss die Person des Erlösers von der Berührung mit dem Fleische möglichst ferne gehalten werden, selbst auf Kosten der Wahrheit seiner menschlichen Natur; darum kann der Erlöser nicht mehr als Gesetzgeber, sondern ausschliesslich nur mehr als Versöhner gelten. So erhalten alle Einzelheiten des Luther'schen Systems aus dem pantheistisch-dualistischen Princip ihre natürliche Erklärung und fügen sich von selbst zu einem von Einem Princip getragenen systematischen Ganzen zusammen, während sie ohne Voraussetzung jenes Princips vom speculativen Standpunkte aus für immer unerklärlich bleiben müssten.

Damit kehrt aber Luther, wie wir leicht sehen, wieder ganz in die Region der altgnostischen und manichäischen Lehrsysteme zurück. Die Manichäer stimmen mit Luther in der Lehre von der Begierlichkeit, in der Lehre von der Unfreiheit des Menschen und von der absoluten Prädestination überein. Begründet aber haben sie diese ihre Lehrsätze damit, dass sie den Menschen unter ein doppeltes Nothwendigkeitsprincip stellten, wovon das eine das gute, göttliche, das andere das böse, kosmische Princip war. Dem einen ist der Geist, dem andern das Fleisch des Menschen überantwortet. Die Manichäer blieben also noch bei der Trennung der beiden Principien stehen, ohne eine höhere Einheit über beiden zu suchen: ihre Lehre war nicht dualistischer Pantheismus, sondern kosmischer Dualismus[1]). In so ferne geht daher das Luther'sche System über den Manichäismus hinaus. Dagegen hat die valentinianische Gnosis die Materie zwar als das an sich böse Princip im Gegensatze zum Geiste festgehalten; zu gleicher Zeit aber die Materie auch in das göttliche Sein eingetragen, in so fern sie die Materie als etwas betrachtete, was im Verlaufe der Selbstentfaltung des göttlichen Seins sich von diesem losgetrennt hat, um ihm als wirklicher Gegensatz gegenüber zu treten, als ein Gegensatz, welcher zum satanischen Wesen potenzirt erscheint. Ebenso hat die

1) Vgl. meine Gesch. der Phil. der patrist. Zeit, §. 27 ff. S. 75 ff.

valentinianische Gnosis gelehrt, dass aus dieser Trennung zuletzt wieder die Einheit sich herstellen soll, und dass zur Vermittlung dieser Einheit aus der Trennung die Erlösung bestimmt sei [1]). Hier haben wir also vollkommen dasjenige, was wir dualistischen Pantheismus nennen, und darum müssen wir sagen, dass das Luther'sche System ganz in die Bahnen der valentinianischen Gnosis einschlägt. Von der cabbalistisch-theosophischen Lehrströmung der gegenwärtigen Epoche ausgehend, leitet es durch Dogmatisirung dieser cabbalistischen Lehrsätze wiederum auf die alte Gnosis zurück.

Allerdings hat Luther selbst seine Lehrsätze nicht auf das Princip zurückgeführt, in welchem und aus welchem sie ihre speculative Erklärung finden. Er ist bei den Folgesätzen stehen geblieben, hat diese dogmatisch aufgestellt und verfochten; ihre speculative Erklärung ist er schuldig geblieben. Allein was er nicht leistete, das leisteten Andere. Wir brauchen, um dieses zu zeigen, nicht einmal bis in die neue Zeit hereinzugehen; wir werden noch in der gegenwärtigen Periode einem Manne begegnen, welcher, selbst auf luther'schem Standpunkte stehend, das ganze Geheimniss der luther'schen Lehre blosslegte, indem er sie auf dasselbe Princip zurückführte, aus welchem wir sie hier erklärt haben, und so den Zauber löste.

Wir glauben nicht verpflichtet zu sein, uns noch weiter mit den übrigen „Reformatoren," welche in die Fussstapfen Luthers eintraten, zu beschäftigen. Die Abweichungen derselben von Luther schlagen mehr in das positiv-theologische Gebiet ein und können daher für uns im Hinblick auf den von uns zu behandelnden Gegenstand kein Grund sein, die Lehrsysteme dieser Männer noch eigens zur Darstellung zu bringen. In den Grundlehren, welche in rein philosophischer Beziehung von Bedeutung sind, stimmen sie mit Luther überein und müssen daher vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus derselben Beurtheilung unterliegen, wie dieser. So hat Calvin in seinem Werke „Institutiones religionis christianae" nur die luther'schen Lehrsätze systematisch zusammengeordnet und blos in einzelnen Punkten von Luther abzuweichen sich veranlasst gesehen. Die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens und von der absoluten Prädestination wird von ihm ganz besonders hervorgehoben und in der extremsten Weise durchgeführt. Aber die Art und Weise ihrer Durchführung weicht doch wenig ab von derjenigen, welche Luther selbst in seiner Schrift „de servo arbitrio" geliefert hat. Es würde daher im Ganzen nur eine Wiederholung sein, wenn wir hier noch eigens darauf eingehen wollten [2]). Verlassen wir also dieses dogmatische Gebiet und wenden wir

1) Ebds. §. 18 ff. S 52 ff. — 2) Ich lasse aus diesem Grunde die im Manuscripte nach den „Institutiones relig. christianae" angefertigte Darstellung der calvinistischen Lehre hier ausfallen.



uns einer andern Erscheinung zu, welche uns hier zunächst zu beschäftigen hat.

4. Philosophische Versuche unter der Herrschaft der lutherischen Dogmatik.

a) Philipp Melanchthon.

§. 114.

So sehr auch Luther, wie wir gesehen haben, gegen die Philosophie eiferte, so liess sie sich denn doch auch im Schoosse der neuen Gemeinschaft nicht gänzlich beseitigen. Eine philosophische Bildung des Geistes musste man denn doch als nothwendig anerkennen, schon im Interesse der Vertheidigung der neuen Lehre. Mochte man immerhin mit den stärksten Ausdrücken gegen die Philosophie declamiren; unter der Hand musste man sie doch wieder zulassen, wollte man sich nicht selbst die Handhabe entziehen zur wissenschaftlichen Befestigung dessen, was man als geoffenbarte Lehre aufstellte. Das neue dogmatische System musste nothwendig sich diesen Widerspruch gefallen lassen, wenn es sich selbst halten wollte. Daher die sonderbare Erscheinung, dass Luther, obgleich er sich sonst in den heftigsten Ausdrücken gegen Vernunft und Philosophie zu ergehen pflegte, dennoch hie und da in lichtern Augenblicken das Studium der Philosophie wieder empfahl und sogar als nothwendig darstellte[1]. Aber freilich musste die Philosophie nach den Bedürfnissen des vorausgesetzten dogmatischen Systems umgestaltet werden, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollte. Die aristotelische Philosophie lag aber in den Schulen vor, sie war an den deutschen Hochschulen grösstentheils eingebürgert; es war also natürlich, dass man, ungeachtet die aristotelische Philosophie mit den stärksten Ausdrücken verdammt zu werden pflegte, doch wieder an dieselbe anknüpfte und aus den Elementen derselben ein System zu bilden suchte, welches den dogmatischen Voraussetzungen der neuen Lehre entsprach. Der erste nun, welcher sich der Lösung dieser Aufgabe unterzog, war Melanchthon. Er schliesst sich an die aristotelische Philosophie an, jedoch so, dass er mit den Elementen derselben auch anderweitige Elemente aus andern philosophischen Systemen, besonders aus dem platonischen, verbindet, um so eine philosophische Lehre zu bilden, welche den dogmatischen Voraussetzungen, denen er sich angeschlossen hatte, angemessen war. Seine Richtung ist eine eklektische. Was er aber in dieser Richtung geleistet hat,

1) *Luther,* Epist. Ego persuasus sum, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram theologiam: sicut hactenus ruentibus et jacentibus literis miserrime et cecidit et jacuit. — Vehementer et toto coelo errare censeo, qui philosophiam et naturae cognitionem inutilem putant theologiae. Bei *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 9. S. 87.

ist von keiner grossen Bedeutung. Ihm kam es nur darauf an, Lehrbücher zu schreiben, welche für den philosophischen Unterricht benützt werden könnten, und in denselben die massgebenden Lehrsätze in gemeinverständlicher Sprache niederzulegen. Solche Lehrbücher schrieb er über Dialektik, Physik, Seelenlehre und Moral, überall der gleichen Methode folgend. Von Aristoteles in manchen Stücken abzuweichen, sieht er sich nur deshalb genöthigt, weil man in der Kirche anders lehren müsse. Die Lehre seiner Gemeinschaft gilt ihm für den philosophischen Unterricht als massgebend.

Melanchthon ward im Jahre 1497 zu Bretten, einem Städtchen in der Unterpfalz geboren. Seine Eltern waren fromm und gottesfürchtig. Sein Vater starb schon frühzeitig und seine Mutter, welche die kirchliche Umwälzung noch erlebte, starb katholisch. In seiner Jugendzeit verlegte sich Melanchthon besonders auf das classische Studium. Zu Pforzheim, Heidelberg und Tübingen machte er seine Studien. An letzterem Orte hielt er schon frühzeitig mit grossem Beifalle Vorlesungen über griechische und lateinische Schriftseller. Die italienischen Philologen waren seine Vorbilder. Aus den philologischen Studien hatte er schon in seiner Jugend eine Abneigung gegen die Scholastik geschöpft, welche sich in seinen spätern Jahren nicht minderte. Im Jahre 1518 wurde er als Lehrer der griechischen und römischen Sprache nach Wittenberg berufen und damit war das Schicksal seines Lebens entschieden. Er fiel in Luther's Hand und wurde so seinem Fache und Berufe, seinem innersten Wesen und Glauben entfremdet, um fortan der Lastträger seiner Verbündeten und Gegner zu werden. Er selbst bezeichnet das Verhältniss, in welchem er zu Luther stand, als das der härtesten Sklaverei. Aber schwach, wie an Körper, so auch an Charakter, hatte er weder den Mut, noch den Willen, derselben sich zu entziehen. Nachdem er unter verschiedenen Wechselfällen in Wort und Schrift für die lutherische Sache gestritten, und hierin vielfach einen keineswegs männlichen und redlichen Charakter gezeigt hatte, starb er im Jahre 1560 zu Wittenberg,

Suchen wir nun in kurzen Zügen ein Bild seiner Denk- und Lehrweise zu entwerfen.

Die Dialektik definirt Melanchthon als die Kunst und Methode des Lehrens. Alle Lehre aber erzweckt nichts anders, als das zu Lehrende zu definiren, einzutheilen und zu beweisen. Deshalb sind diese drei Momente die wesentlichen Theile der Dialektik, d. h. die Dialektik hat die Gesetze und Regeln der Definition, der Eintheilung und der Beweisführung zu entwickeln [1]). Die Dialektik als die Kunst, in der angegebenen Weise den Gedanken und Sachen ihre rechte Ordnung

1) *Melanchthon*, Dialectica (ed. 1542) l. 1. pag. 1. Dialectica est ars et via docendi: haec enim est proprie vis Dialecticae. Porro omnis docendi vis et ratio consistit in definiendo, dividendo et argumentando, etc.



anzuweisen, ist uns von Natur aus angeboren und im Grunde ist sie nicht schwerer, als die Kunst des Zählens [1]). Dennoch aber ist zur Ausbildung dieser Kunst beständige Uebung erforderlich; denn die dialektischen Vorschriften können ohne gleichzeitige Anwendung derselben nicht gehörig begriffen werden. Uebung im Schreiben und im Disputiren ist besonders zu empfehlen [2]). Was aber das Verhältniss der Dialektik zur Rhetorik betrifft, so ist sie mit dieser auf das innigste verbunden. Denn wenn es die Dialektik mit dem reinen Gedanken zu thun hat und darauf ausgeht, denselben kurz und präcis auszudrücken, so umkleidet dagegen die Rhetorik das dialektische Skelett mit dem Schmucke der Worte und der Sprache. Die Dialektik zeichnet die Linien und Umrisse, die Rhetorik colorirt dieselben [3]).

In der Erkenntnisslehre huldigt Melanchthon, wie die meisten Philologen der damaligen Zeit, dem Nominalismus. Der allgemeine Begriff gilt ihm nur als ein nomen commune [4]). Dagegen nimmt er, um die Erkenntniss zu erklären, eingeborne Ideen und Grundsätze an. In dem alten Streite zwischen Platonikern und Aristotelikern, ob es eingeborne Erkenntnisse gebe, muss man sich nach Melanchthon's Ansicht für die erstern entscheiden. Die Principien der Geometrie, der Physik, der Moral u. s. w. sind uns angeboren [5]). Der Apostel spricht dieses ausdrücklich aus, indem er lehrt, dass das Gesetz Gottes in unsere Herzen eingeschrieben sei. Wie in dem Auge ein Licht sich findet, wodurch das Sehen bedingt ist, so ist auch in unserm Geiste ein Licht, durch welches das Denken, die Unterscheidung zwischen Gut und Bös u. s. w. bedingt ist, und dieses Licht sind die uns eingebornen Erkenntnisse [6]). Zu diesen gehört auch der Begriff Gottes. Allerdings hat Gott in der äussern Schöpfung hinreichende Zeugnisse von sich selbst niedergelegt, aus welchen wir auf sein Dasein und auf seine Eigenschaften hinüberschliessen können; aber wir würden zu diesem Schlusse doch nicht kommen, wenn nicht eingeborne Erkenntnisse als Grundlagen dieser Schlussfolgerung in uns wären, und wenn darunter nicht auch eine gewisse notitia Dei sich befände [7]). Der aristotelische Satz: „Nihil est in

1) Ib. l. 1. p. 3. Et ars ipsa (dialecticae) domi nobis et in animis nostris nata, sicut numerandi scientia, plana et facilis est. Est enim propemodum naturalis quaedam vis, qua pervidemus rerum inter se ordinem. Cf. p. 1.

2) Ib. l. 1. p. 3. — 3) Ib. l. 1. p. 4. — 4) Ib. l. 1. p. 9.

5) De anima, (ed. Witteberg. 1558) fol. 133, a. Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae. Sed simplicius et rectius est retinere hanc sententiam, esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt, ut numeros, ordinis et proportionum agnitionem, intellectum consequentiae in syllogismo. Item principia geometrica, physica et moralia. fol. 127, b.

6) Ib. f. 133, a. — 7) Ib. f. 133, b. Etiamsi Deus impressit multa vestigia universo mundi opificio, quae vult esse commonefactiones, quae ostendant, hunc mundum non extitisse casu, sed esse mentem sapientem, bonam, justam, veracem,

intellectu, quin prius fuerit in sensu" ist also nicht im strengen Sinne zu nehmen; denn die allgemeinsten und höchsten Begriffe gewinnen wir nicht aus der sinnlichen Erfahrung [1]); die sinnliche Erfahrung dient nur dazu, den Geist anzuregen, um die ihm eigenthümliche Denkthätigkeit zu vollziehen und so zur Erkenntniss der Wahrheit aus sich selbst fortzuschreiten [2]).

Allerdings ist unser Verstand in Folge der Sünde sehr verdunkelt worden; die Erkenntnisskraft desselben ist geschwächt; der vorher reine Spiegel Gottes und der Wahrheit ist durch die Sünde befleckt worden. Aber ganz und gar ist seine Erkenntnissfähigkeit doch nicht aufgehoben worden. Es sind ihm doch noch einige Funken des ursprünglichen Lichtes, einige Spuren der eingebornen Begriffe und Grundsätze geblieben, durch welche er in den Stand gesetzt ist, theoretische und praktische Wissenschaften aus sich zu bilden und in einem gewissen Grade zur Erkenntniss Gottes sich zu erheben [3]). Aber freilich ist diese Erkenntniss wohl zu unterscheiden von derjenigen, welche wir durch das Evangelium erhalten. Letztere ist weit vollkommener. Die natürliche Erkenntniss ist nur notitia legis, nicht aber notitia Evangelii [4]).

§. 115.

Dieses vorausgesetzt geht nun Melanchthon in der Physik vor Allem daran, das Dasein Gottes zu beweisen. Er beruft sich auf die constante Ordnung in der Natur, welche nicht durch Zufall entstanden sein könne, sondern von einer über der Welt stehenden vernünftigen Ursache entsprungen sein müsse. Ebenso könne man nicht annehmen, dass der vernünftige Geist des Menschen seinen Grund in der unvernünftigen, materiellen Natur habe. Vernünftiges kann nur durch Vernünftiges hervorgebracht werden. Der vernünftige Geist des Menschen muss uns also auf eine vernünftige, göttliche Ursache schliessen lassen. Das Gleiche findet statt, wenn wir unser Augenmerk richten auf die natürlichen Begriffe und Erkenntnisse, welche unser Geist in sich trägt. Jene natürliche Unterscheidung zwischen Gut und Bös, jener natürliche Begriff von Ordnung und Zahl u. s. w., wie er in uns

---

castam et liberam, architectatricem: tamen illa ratiocinatio fieri non posset, nisi prius fulgerent in mentibus nostris multae notitiae, distinctio unitatis et multitudinis, distinctio naturae sapientis et bonae a bruta et mala natura, et aliae multae. Imo aliquam etiam Dei notitiam inter has fulgere in nobis oportet, ut ad eam accomodari signa possint.

1) Ib. f. 133, b sq. — 2) Ib. f. 134, a. Fatendum est, sensuum actione et singularibus objectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinanda universalia et ad judicandum. — 3) Ib. f. 127, b. f. 130, a sq.

4) Initia doctrinae physicae (ed. Witteberg. 1559), l. 1. f. 24, b.

sich vorfindet, kann nicht das Werk des Zufalls oder der Materie sein. Jene natürlichen Begriffe und Grundsätze können ihren letzten Grund nur haben in einem vernünftigen, göttlichen Geiste, von welchem sie in unsere Vernunft hineingelegt worden sind. Dazu kommt, dass die Stimme des Gewissens im Menschen ein unlösbares Räthsel sein würde, ohne Voraussetzung eines heiligen und gerechten Richters, welcher über uns waltet; dass die politische Gesellschaft auf bestimmten natürlichen Gesetzen beruht und nicht aus blos zufälligen Ursachen entstanden ist: was wiederum beweist, dass ein göttlicher Urheber und Erhalter derselben angenommen werden müsse; dass die Reihe der Ursachen, sowohl der wirkenden, als auch der Finalursachen nicht in's Unendliche gehen könne, sondern in einer ersten wirkenden und Finalursache auslaufen müsse, und dass endlich Wunder und Weissagungen, deren Dasein uns die Geschichte unwiderlegbar beweist, ohne Voraussetzung eines allmächtigen und allwissenden Gottes nicht denkbar wären [1]).

Nach Begründung des Daseins Gottes schreitet Melanchthon fort zur Begründung der göttlichen Vorsehung. Die Vorsehung beruht auf der Erkenntniss alles dessen, was hienieden ist und geschieht, und besteht in der Regierung und Leitung aller Dinge und Ereignisse in der Welt von Seite Gottes [2]). Dass aber eine solche Vorsehung angenommen werden müsse, schliessen wir aus dem constanten Laufe der Dinge hienieden, in so ferne derselbe überall zum Besten der Geschöpfe und insbesonders des Menschen gereicht. Wir schliessen es daraus, dass der menschliche Geist von Natur aus die Ueberzeugung hat, er müsse Gott gehorchen. Denn daraus folgt, dass Gott um den Menschen sich auch kümmert, eben weil er will, dass er nach gewissen Gesetzen lebe. Wir schliessen es endlich daraus, dass dem Verbrechen gewöhnlich schon hienieden Strafe folgt, dass es Weissagungen und Wunder gibt, und dass grosse Umwälzungen im Schoosse der Menschheit stattfinden, welche an sich die Kräfte der Menschen, von welchen sie eingeleitet werden, übersteigen, aber doch zur Ausführung kommen [3]).

Nicht Alles geschieht in der Welt mit Nothwendigkeit; der Begriff des Zufälligen darf nicht ausgeschlossen werden. Der stoische Begriff vom Fatum verträgt sich nicht mit der kirchlichen Lehre. Dieselbe lehrt nämlich, dass Gott Alles mit freiem Willen geschaffen habe; der freie Schöpferwille Gottes ist aber der Grund und die

---

1) Ib. l. 1. f. 26, b sqq. — 2) Ib. l. 1. f. 28, b. Usitatum est, vocare providentiam et cognitionem, qua Deus omnia cernit et prospicit, et gubernationem, qua naturam universam servat, i. e. ordinem motuum, vices temporum, foecunditatem terrae et animantium, et curat et servat genus humanum, custodit politicam societatem, imperia, judicia, justitiam, punit atrocia scelera pugnantia cum lege naturae, in qua voluntatem suam nobis ostendit, et tandem injuste oppressos liberat. — 3) Ib. f. 29, b sqq.

Quelle der Zufälligkeit; denn ist die Welt mit freiem Willen hervorgebracht, dann ist sie etwas Zufälliges, was auch nicht existiren könnte [1]). Ist aber die Welt schon an sich etwas Zufälliges, so kann auch weiterhin aus ihrem Bereiche das Zufällige nicht ausgeschlossen sein. Und hier liegt dann der Grund des Zufälligen entweder in der verschiedenen Bewegung der Elemente und der gemischten Körper, oder aber in der verschiedenartigen freien Selbstbestimmung der Menschen, in so fern der freie Wille der Menschen sowohl für dieses, als auch für jenes sich entscheiden kann, also keines von beiden nothwendig ist [2]).

Die menschliche Seele ist ein intelligenter, unsterblicher Geist und bildet als solcher den zweiten Bestandtheil der menschlichen Natur [3]). Sie ist von Gott dem Menschen eingehaucht worden, und zwar so, dass Gott zugleich auch die Strahlen seiner Weisheit in sie hat einfliessen lassen, welche sich eben in den eingebornen Begriffen und Wahrheiten kundgeben [4]). Die Frage, ob man ausser der geistigen Seele im Menschen auch noch eine von der erstern verschiedene sensitive und vegative Seele anzunehmen habe oder nicht, ist eine offene. Dieselbe mit Ja zu beantworten, ist nicht geradezu unstatthaft; aber die entgegengesetzte Meinung ist doch so ziemlich allgemein angenommen, und man thut daher besser, wenn man dabei stehen bleibt [5]). Die weitere Frage, ob die einzelnen Seelen entstehen durch Zeugung oder durch unmittelbare Schöpfung Gottes, dürfte am besten unentschieden gelassen werden [6]). Ihren Sitz hat die Seele im Herzen [7]).

Ausführlich beschäftigt sich Melanchthon mit der Entwicklung der Seelenkräfte, zuerst der vegetativen, dann der sensitiven und endlich der intellectiven Kräfte. Die sensitiven Kräfte sind dreifacher Art; man hat nämlich zu unterscheiden, die Apprehensiv-, die Appetitiv- und die locomotorische Kraft. Die Apprehensivkraft theilt sich in die äussern und in die innern Sinne; die letztern sind drei: der Gemeinsinn, die sinnliche Urtheilskraft [8]) und das Gedächtniss. Die Appetitivkraft, vermöge deren wir das sinnliche Gut anstreben und das Uebel fliehen, ist der Sitz der Affecte [9]); die locomotorische Kraft endlich ist das Vermögen, die körperlichen Glieder zu bewegen [10]).

Was endlich die intellectiven Kräfte betrifft, so sind dieselben zwei: der Verstand und der Wille. Die Thätigkelt dieser Kräfte ist

---

1) Ib. f. 32, a sq. — 2) Ib. f. 33, a sq.

3) De anima, fol. 11, b. Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est. — 4) Ib. l. c.

5) Ib. f. 12, a. Sed haec sententia recepta est: in homine esse animam unam, videl. spiraculum illud, simul vehens lucem divinam, et adferens vitam partibus omnibus congruentem. — 6). Ib. f. 12, b sq. — 7) Ib. f. 14, a.

8) Ib. f. 110, b. Vis componens et dividens et aliud ex alio eliciens, tanquam ratiocinatur et judicat. — 9) Ib. f. 112, a sqq. — 10) Ib. f. 126, a sqq.



nicht wie die der sensitiven an körperliche Organe gebunden; sie sind also un- oder vielmehr überorganische Kräfte[1]). Der Verstand ist jene Kraft, vermöge deren wir das Allgemeine und Einfache erkennen, vermöge deren wir auf der Grundlage der uns eingebornen Begriffe und Principien über das Erkannte urtheilen und endlich aus Bekanntem Unbekanntes erschliessen. Er ist die reflexive Kraft, durch welche in uns das Selbstbewusstsein ermöglicht und bedingt ist[2]). In so fern der Verstand selbstthätig etwas ausdenkt oder erfindet, heisst er thätiger; in so ferne er dagegen Anderer Gedanken aufnimmt und einsieht, heisst er leidender Verstand[3]).

Der Wille ist die appetitive Kraft in der geistigen Seele und entspricht somit der appetitiven Kraft in der sensitiven Seele. Er ist in seiner Thätigkeit abhängig von dem Verstande, in so ferne dieser dem Willen das Object des Strebens vorhalten muss. Seine auszeichnende Eigenschaft ist die Freiheit[4]). Und diese Freiheit besteht darin, dass der Wille nach seiner eigenen Wahl handeln und nicht handeln, so oder anders handeln kann[5]). Allerdings ist die Freiheit in Folge des Sündenfalles zum Theil aufgehoben worden; aber gänzlich verloren ist sie doch nicht. In Bezug auf die Wahl äusserer Handlungen und in Rücksicht auf das äusserliche moralische Verhalten ist der menschliche Wille nach wie vor frei geblieben[6]). Diess erweisen die göttlichen Mahnungen, Vorschriften und Drohungen, sowie auch der ganze Bau unsers Körpers, in welchem die beweglichen Glieder unter der Herrschaft des Willens stehen und diesem gehorchen[7]). Diess erweist ferner der Ausspruch des Apostels, welcher von einer Gerechtigkeit des Fleisches spricht, die in nichts anderm besteht, als dass wir mit unsern natürlichen Kräften solche äussere Werke thun, welche dem göttlichen Gesetze conform sind. Diess erweisen die bürgerlichen Gesetze, welche zwecklos wären, wenn der Mensch nicht äusserlich von bösen Werken sich zurückhalten könnte[8]). Diess erweisst endlich das Vorhandensein des Bösen selbst schon; denn da wir es Gott nicht zuschreiben dürfen, so wäre es unerklärlich, wenn der Mensch nicht frei wäre[9]). Nur in so fern also hat der menschliche Wille in Folge der Sünde die Freiheit verloren,

1) Ib. f. 128, b. — 2) Ib. f. 131, a sq. Intellectus est potentia cognoscens, recordans, judicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes seu principia magnarum artium, habens et actum reflexum, quo suas actiones cernit et judicat et errata emendare potest.... etc.

3) Ib. f. 136, b sqq. — 4) Ib. f. 142, b. Voluntas est potentia adpetens suprema et libere agens, monstrato objecto ab intellectu.

5) Ib. f. 146, b. — 6) Ethicae doctrinae elementa (ed. Witteberg. 1561) pag. 31. 40. De anima, fol. 148, b. Certissimum est, in hac infirma natura hominum, etiam in non renatis, adhuc reliquam esse libertatem regendae locomotivae, i. e. fraenandi externa membra, ne faciant externa facta pugnantia cum lege Dei.

7) Eth. doctr. elem. p. 40 sqq. — 8) De anima, f. 149, a. — 9) Init. doctr. phys. l. 1. f. 34, a.

als er einer innerlichen gottgefälligen Sittlichkeit nicht mehr fähig ist, dass er keine wahre Gott wohlgefällige Tugend mehr haben, das Gesetz Gottes als solches nicht mehr vollkommen erfüllen kann[1]). In dieser Beziehung steht also der menschliche Wille unter der Nothwendigkeit des Bösen, von welcher er nur befreit werden kann durch das Einwirken der göttlichen Gnade, bei deren Wirksamkeit er jedoch selbst nicht schlechterdings unthätig ist, sondern wenigstens negativ mitwirkt, in so ferne er der Gnade nicht widerstreitet[2]).

Daraus ist schon ersichtlich, dass die philosophische Ethik es nur mit den Gesetzen der äussern Moralität, der äussern Zucht zu thun habe[3]). Um dieselbe zu begründen, wird als das höchste Gut des Menschen Gott anerkannt und die Bestimmung des Menschen dahin festgestellt, dass er Gott erkenne und verehre[4]). Daraus erwächst dem Menschen die ewige Seligkeit. Diese darf er jedoch nicht als das principale bonum anstreben; die Belohnung, die er für das Gute zu erhoffen hat, hat er nur als secundäres Motiv seines Handelns zu betrachten[5]). Die irdischen Güter sind dem Menschen nicht verwehrt; er darf sie anstreben und geniessen als Mittel zum Zwecke[6]). Eine Handlung oder ein Habitus ist moralisch gut, wenn er im Einklang steht mit dem göttlichen Gesetze, welches in der göttlichen Weisheit und in dem göttlichen Willen seinen Grund hat und dem menschlichen Geiste bei der Schöpfung eingepflanzt worden ist[7]). Daher ist auch die Tugend nichts anders, als der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, in so fern der Wille zu diesem Gehorsam vermöge eines moralischen Habitus geneigt und geschickt ist[8]). Zum göttlichen Gesetze kommen dann noch die Gesetze der bürgerlichen Gewalt, welche den Zweck haben, die Menschen äusserlich vom Bösen zurückzuhalten[9]).

Schliessen wir hier ab. Es kann uns nicht entgehen, dass Melanchthon's Lehre im Grunde nur eine Compilation aus schon vorhandenen philosophischen Lehren, besonders aus der aristotelischen ist. Er adoptirt aus den vorhandenen Elementen stets dasjenige, was ihm nach seinen dogmatischen Voraussetzungen am meisten zusagt; eine von einem bestimmten Princip ausgehende philosophische Construction findet sich bei ihm nicht. Aber das müssen wir hervorheben, dass er die lutherischen dogmatischen Lehrsätze da, wo er im Gebiete der Philosophie sich bewegt, bedeutend herabzustimmen sucht. Wenn Luther der menschlichen Vernunft, so lange sie im Stande der Sünde sich befindet, ausschliesslich nur Irrthum und Unwissenheit zur Last legt, so schreibt ihr dagegen Melanchthon doch noch einige Fähigkeit

1) De anima, f. 150, b. — 2) Eth. doctr. elem. p. 43 sq. — 3) Ib. p. 82.

4) Ib. p. 9. Est ergo finis juxta legem Dei propriissime loquendo Deus ipse, communicans nobis suam bonitatem, cum eum vere agnoscimus et celebramus.

5) Ib. p. 18 sq. Cf. p. 39. — 6) Ib. p. 19. — 7) Ib. p. 26 sq.

8) Ib. p. 30 sqq. p. 38. 75. 77. — 9) De anima, f. 149, a.

zur Erkenntniss der Wahrheit zu. Natürlich, sonst hätte er ja gar nicht den Versuch machen können, eine Philosophie zu begründen. Wenn Luther alles und jedes unter die Nothwendigkeit der göttlichen Wirksamkeit stellt und den Menschen wie zum Guten, so auch zum Bösen durch die göttliche Macht getrieben sein lässt, so will Melanchthon in der Philosophie von diesem fatalistischen Gedanken nichts wissen. Und so geht er noch in manchen andern Dingen zu Werke. Das ist allerdings nicht zu tadeln; aber nur aus der Schwäche seines Charakters lässt es sich erklären, dass Melanchthon dennoch ein treuer Anhänger des lutherischen Systems blieb, obgleich er einsah, dass die Lehrsätze desselben sich vom Standpunkte der gesunden Vernunft aus nach ihrer vollen Tragweite nicht aufrecht erhalten liessen.

b. Nicolaus Taurellus.

§. 116.

Was Melanchthon in seiner Philosophie Positives uns darbietet, das ist noch mehr oder weniger ein Erbstück, welches er von der Vergangenheit überkommen hat. Auf dem Boden der lutherischen Lehre selbst konnte, wir müssen es wiederholen, keine Philosophie sich begründen; diese Lehre schloss ja alle Philosophie principiell aus, weil sie auf Vernunft und Philosophie als auf die fruchtbare Mutter alles Irrthums das Anathem legte. Sollte unter dem Einflusse der „reformatorisch“-dogmatischen Lehren dennoch eine Philosophie sich gestalten, so musste sie entweder darauf ausgehen, die dogmatischen Lehrmeinungen der „Reformatoren“ auf ihre höchsten wissenschaftlichen oder speculativen Principien zurückzuführen und sie aus denselben zu erklären, oder sie musste sich in Opposition setzen zu jenen dogmatischen Lehrsätzen und ihre Tragweite zu beschränken suchen, um wenigstens einigen Raum für philosophische Bestrebungen zu gewinnen. Auf dieser letztgenannten Fährte nun treffen wir, wie Melanchthon, so auch Nicolaus Taurellus. Er sucht den Inhalt der „reformatorischen“ Lehrsätze möglichst herabzustimmen, er widersetzt sich denjenigen Theologen, welche dieselben in ihrer ganzen Strenge aufrecht zu erhalten suchten, und all dieses in der Absicht, um für die Philosophie inner dem Bereiche des „reformatorischen“ Bekenntnisses wenigstens einigen Platz wieder zu gewinnen. Schüchtern tritt er dabei auf; man sieht es ihm bei jedem Schritte an, dass er sich fürchtet vor den Eiferern seiner Partei; wo er immer einen philosophischen Lehrsatz aufstellt, bittet er die Theologen gewissermassen um Verzeihung, dass er das zu thun wage, und sucht ihnen zu zeigen, dass seine philosophischen Lehrmeinungen denn doch mit ihren Lehren nicht im Widerstreit stünden. Aus der Lectüre seiner Schriften sieht man so recht, welch unduldsamer Parteiterrorismus sich an die Stelle der

kirchlichen Auctorität, welcher man entsagt hatte, getreten war. Auf das Wort der Kirche wollte man nicht mehr hören: darum musste man nun auf das Wort der „Theologen“ hören und sich deren Auctorität gefallen lassen. Und so schüchtern auch Taurellus den Theologen gegenüber sich benahm, so konnte er es doch nicht verhindern, dass er von denselben wegen seiner freiern Denkweise manche Verfolgungen zu erdulden hatte. Aber obgleich Taurellus in einem gewissen Grade in ein oppositionelles Verhältniss trat zu dem *Inhalte* der „reformatorischen“ Lehren, so theilte er doch andererseits wiederum die feindliche Tendenz gegen die aristotelische Philosophie, welche bei den „Reformatoren,“ wie wir wissen, ganz besonders sich eingebürgert hatte. Er bestreitet dieselbe überall und will an deren Stelle eine andere Philosophie setzen, welche mit der heiligen Schrift mehr im Einklang stünde. Bisher, sagt er, sei Aristoteles als die Quelle und Regel aller Philosophie angesehen worden, und was mit seinen Dogmen im Widerstreit stand, das habe nicht als philosophisch wahr gegolten. Das müsse anders werden. Aus dem menschlichen Geiste, aus der menschlichen Vernunft selbst müsse die Philosophie entnommen werden, nicht aus Aristoteles [1]). Nicht an den Schriften eines Auctors sei die philosophische Wahrheit zu messen, sondern an den Vernunftgründen, welche dafür sprechen [2]). Und so hat das philosophische Streben des Taurellus eine doppelte Richtung. Er will vor Allem die aristotelische Philosophie stürzen; er will die Irrthümer aufzeigen, welche diese Philosophie enthält und dieselben widerlegen; er will die Unhaltbarkeit der Principien, auf welche dieselbe sich gründet, blos legen und so dieselben beseitigen. Dann aber, nachdem er auf solche Weise mit der bisherigen Philosophie tabula rasa gemacht, nachdem er die Schwäche und Unhaltbarkeit derselben aufgedeckt hat, will er es versuchen, eine neue und bessere Philosophie zu begründen, neue und bessere philosophische Principien aufzustellen, welche mit der „Theologie“ mehr im Einklang stünden und geeignet wären, die letztere vielmehr zu stützen, als zu untergraben. Und eben hier ist es dann, wo er, um sich diese Philosophie zu ermöglichen und dieselbe „triumphiren“ zu machen, die Tragweite der reformatorischen Lehrsätze, wo es ihm nothwendig dünkt, zu beschränken sucht. Da ist es, wo er die Theologen tadelt, dass sie die Philosophie gänzlich verwürfen und ihr gar keinen Raum mehr gewähren wollten [3]); da ist es, wo er gegen den von den „reformatorischen“ Theologen verfochtenen Satz sich ausspricht, dass die Philosophie in Widerspruch stehe mit der Theologie, und dass etwas philosophisch wahr sein könne, was die Theo-

1) *Nicol. Taurellus*, Philosophiae triumphus (ed. Basil. 1573) tr. 1. p. 1 sq. Cf. De rerum aeternitate (ed. Marpurg. 1614) p. 10 sq.

2) Ib. tr. 6. p. 86. — 3) Ib. tr. 1. p. 76.

logie als falsch erklären müsse[1]). Die Philosophie befindet sich nicht blos nicht in Widerspruch mit der Theologie, sondern sie ist vielmehr die Grundlage der letztern[2]). Die Theologie befasst sich mit dem verborgenen Willen Gottes, in so fern derselbe uns durch Christum offenbar geworden; die Philosophie dagegen soll uns zur Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften und Werke führen. Der Gegenstand der Theologie wird geglaubt, der der Philosophie gewusst. Theologisch wahr ist, was der geoffenbarte göttliche Wille in sich schliesst, philosophisch wahr dagegen, was auf Gott, auf seine Eigenschaften und Werke Bezug hat[3]). Letzteres müssen wir aber zuerst erkennen, wenn wir an Ersteres glauben wollen. Denn Niemand kann an Christum glauben, welcher Gott nicht kennt und nicht weiss, dass er nicht täuschen, nicht lügen könne. So ist in der That die Philosophie die Voraussetzung und Grundlage der Theologie und kann nicht beseitigt werden, wenn nicht auch die Theologie ihren Halt verlieren soll. Niemand kann zum Heile gelangen, der nicht auch philosophische Wahrheiten erkennt, wenn er sie auch gerade nicht philosophisch erkennt[4]). Ist ja auch nicht Alles, was in der Bibel enthalten ist, theologisch; sie enthält auch viele philosophische Wahrheiten, weil sie nicht blos den verborgenen Willen Gottes uns offenbart, sondern auch Vieles lehrt, was auf Gott, auf seine Eigenschaften und Werke Bezug hat[5]).

Doch greifen wir unserer Darstellung nicht vor!

Nicolaus Taurellus ward zu Mömpelgard im Jahre 1547 geboren und studirte zu Tübingen Philosophie unter der Leitung des Aristotelikers Schegk. Er widmete sich dann der Theologie, verliess aber dieselbe wieder und ergriff das Studium der Medicin. Im Jahre 1575 wurde er Doctor der Medicin zu Basel. Seine freiere Denkart machte ihn den Theologen seines Bekenntnisses verdächtig, und sie vereitelten deshalb seine Anstellung bei dem Herzoge von Würtemberg. Er ging dann wieder nach Basel und lehrte dort Philosophie und Medicin, bis er 1580 den Ruf als Lehrer der Physik und Medicin nach Altdorf erhielt, welche Stelle er bis 1606, wo er an der Pest starb, bekleidete.

Taurellus hat mehrere philosophische Schriften hinterlassen. Die wichtigsten dürften folgende sein: „Alpes caesae, sive Andreae Caesalpini monstrosa dogmata," in welchem Werke er, wie der Titel zeigt,

1) Ib. p. 86. — 2) Ib. p. 87.

3) Ib. p. 87. 88. Theologiam divinae voluntatis revelatione definimus, et Philosophiam Dei cognitione, ut sola Theologica vere dicantur, non quae potentiam Dei, justitiam, bonitatem, scientiam et reliquas ejus virtutes demonstrant, sed quae nobis ejus (alias omnibus abstrusam) voluntatem patefaciunt. Cf. De rer. aeternitate p. 2 sqq. p. 8.

4) Phil. triumph. tr. 1. p. 87 sq. — 5) Ib. p. 88.

den italienischen Peripatetiker Cäsalpinus und in ihm die aristotelische Philosophie überhaupt bestreitet und zu widerlegen sucht; dann die Schriften: „De mundo,“ „De rerum aeternitate“ und „Philosophiae triumphus.“ In der letztern Schrift ist seine ganze philosophische Richtung und Anschauung compendiös zusammengefasst; wir werden uns also in der folgenden Darstellung ganz besonders an diese Schrift halten und andere nur subsidiär herbeiziehen. Sie zerfällt in drei Tractate: „De viribus humanae mentis,“ „De primis rerum principiis“ und „De Deo et ejus operibus philosophica veritas.“

Die Philosophie ist jene Kenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, welche wir vermöge der uns eingebornen Denkkraft durch sichere Vernunftschlüsse gewinnen [1]). So weit also der Mensch vom Sinnlichen aus durch Vernunftschlüsse in seiner Erkenntniss gelangen kann, so weit reicht auch das Gebiet der Philosophie [2]). Sie bewirkt menschliche Weisheit, im Gegensatze zum Glauben, welcher göttliche Weisheit gewährt [3]).

Das subjective Princip der Philosophie ist somit die menschliche Denkkraft. Diese Denkkraft ist der menschlichen Seele wesentlich und wohnt ihr von Natur aus inne. Sie ist in allen die gleiche und lässt keine Steigerung oder Verminderung zu [4]). Sie kann von dem menschlichen Geiste nicht getrennt werden, ohne seine Substanz, sein Wesen zu zerstören [5]). Frägt es sich aber um die Art und Weise, wie wir durch diese Denkkraft zur Erkenntniss der philosophischen Wahrheiten gelangen, so ist es durchaus unrichtig, wenn Aristoteles die Seele mit einer tabula rasa vergleicht, welche durch die Gegenstände der Erkenntniss beschrieben wird. Die Seele ist ja nicht ein rein leidendes Subject, weil sie nicht körperlich ist; sie ist nicht wie ein Wachs, welchem das Siegel eingedrückt wird; sie ist vielmehr ein thätiges Princip, und was sie daher in der Erkenntniss erreicht, das erreicht sie durch ihre Thätigkeit. Die intellectuellen Begriffe sind nicht etwas, was von Aussen in den Geist kommt, wovon die Seele afficirt wird, wie der Sinn von dem Sinnengegenstande; sie sind vielmehr etwas von der Denkthätigkeit selbst Gesetztes und Hervorgebrachtes [6]). Die ari-

1) Ib. p. 4. Philosophia est rerum divinarum et humanarum ex innata nobis intelligendi vi, certo rationum discursu acquisita notitia.

2) Ib. p. 4. cf. De rer. aetern. p. 8. p. 9. — 3) Phil. triumph. tr. 1. p. 5.

4) Ib. p. 67. — 5) Ib. p. 69.

6) Ib. p. 61 sq. Mens enim nullo modo tabulae pictoriae debet assimilari, cum corporea non sit aut subjectum mere passivum, cui velut cerae sigillum rerum notitiae possint imprimi, nec in ea tanquam locello quae intelligit continentur, ut sint ceu thesaurus arcula conclusus, sed ea menti tribuenda sunt, quae ipsa intelligendo potest assequi; sola siquidem facultate definiatur, non habilitate aliquid recipiendi. Non enim ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, velut a coloribus oculi, vel

stotelische Unterscheidung eines thätigen *und* leidenden Verstandes ist nichtig; denn die Seele ist ein ganz einfaches, theilloses Wesen, welches nicht nach einem seiner Theile thätig, nach dem andern leidend sein kann [1]). — So verschafft sich also der Geist durch seine eigene Denkthätigkeit allein die Erkenntniss der Wahrheit. Allerdings muss er dabei auf die äussern Gegenstände sich stützen und muss von ihnen ausgehen, um durch Induction und Demonstration zur höhern Erkenntniss zu gelangen; allein damit ist eben nur der Weg, die Methode angezeigt, welche das Denken einhalten muss, um zur angestrebten Erkenntniss zu gelangen; es ist aber nicht gesagt, dass die sinnlichen Gegenstände den Inhalt der Erkenntniss ihm bieten und zuführen. Die sinnlichen Gegenstände sind nur die Zeichen, durch welche der Geist dahin geleitet wird, dass er die einfachen Substanzen der Dinge durch sein Denken sich zur Erkenntniss bringe. Sie erinnern gewissermassen den Geist an das, was er denkend sich eigen machen soll. Und wenn man das platonische: „Discere est reminisci" in *diesem* Sinne fasst, dann ist dieser Grundsatz keineswegs so verwerflich, wie Aristoteles uns glauben machen will [2]).

Die Denkkraft ist, wie bereits erwähnt, an und für sich genommen, keiner Steigerung oder Verminderung fähig. Doch per accidens kann die Thätigkeit der Denkkraft sowohl behindert, als auch gefördert werden. Durch die Sinne wird nämlich unser Geist zum Sinnlichen hingezogen und in sinnliche Bilder und Vorstellungen verstrickt Diess hat zur Folge, dass die Denkthätigkeit zurückgedrängt wird und nicht mit rechter Energie ihre Kraft entfalten kann. Und je mehr dieses geschieht, desto weniger wird die Denkkraft die Erkenntniss der Wahrheit sich verschaffen können. Ebenso kann auch eine anormale Disposition des Gehirns, als des Organes des Geistes, hindernd und störend auf die Entfaltung der Denkthätigkeit einfliessen. Dagegen wird durch Uebung und fortwährende Bethätigung die Denkkraft gefördert und kann auf diesem Wege der Geist mehr und mehr in der Erkenntniss der Wahrheit fortschreiten. Allerdings ist diess nicht so zu verstehen, als würde dadurch das Denkvermögen selbst erhöht werden; denn da dieses zum Wesen des Geistes gehört, so müsste unter jener Voraussetzung durch die Denkübung das Wesen des Geistes verändert werden, und würde derjenige, welcher gelehrter ist als der andere, auch mehr Mensch sein, als dieser: was absurd ist. Durch die Denkübung werden vielmehr nur die Hindernisse beseitigt, welche der Entfaltung der Denkkraft im Wege stehen, damit dann diese Denkkraft nach Entfernung der Hindernisse um so leichter ihre Thä-

---

anima doloribus, cum νοήματα non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest.

1) Ib. p. 62. — 2) Ib. p. 68 sqq.

tigkeit ausüben könne. Wie ein, wenn auch scharf geschliffenes Messer erst dann tüchtig schneidet, wenn es von dem Roste, welcher ihm etwa anhängt, gereinigt ist, so verhält es sich in analoger Weise auch hier [1]). Und darum sind denn auch die Habitus, welche wir durch Uebung erlangen, nicht der Seele, sondern vielmehr dem Leibe zuzuschreiben. Die Seele an sich kann weder mehr noch minder geschickt sein zu ihrer Thätigkeit; nur in so fern der Leib als ihr Organ mehr oder minder gut disponirt ist, resultirt daraus für die Seele eine grössere oder geringere Leichtigkeit in der Ausübung ihrer Thätigkeiten [2]).

Aber wenn diese Grundsätze allgemeine Geltung haben, wie lassen sich dann dieselben mit der Lehre der Theologen von der Erbsünde und den Folgen derselben für die menschliche Natur vereinbaren? Mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigt sich Taurellus ausführlich, und wir haben seinem hieher bezüglichen Gedankengang zu folgen.

§. 117.

Der erste Mensch ist von Gott so geschaffen worden, dass seine Denkkraft durch Nichts behindert war. Er war also mit vollkommener Erkenntniss ausgestattet, um die Lebensaufgabe, welche ihm von Gott geworden, vollkommen erfüllen zu können [3]). Für ihn gab es noch keinen geoffenbarten Willen Gottes, weil ja dieser nur den Rathschluss Gottes, das Menschengeschlecht zu erlösen, zum Inhalt hat. Der Gegenstand seiner Erkenntniss waren nur die philosophischen Wahrheiten. Der Stand des ersten Menschen vor der Sünde war somit nicht ein Status theologicus, sondern vielmehr ein Status mere philosophicus [4]). Durch die Sünde jedoch änderte sich das Verhältniss. Durch die Sünde ist nämlich der menschliche Geist in der Weise verfinstert und umhüllt worden, dass er nun weder das Gute verlangen noch das Wahre erkennen kann [5]). Zu beidem ist er unmächtig geworden. Verhält es sich aber also, dann muss sich von selbst die Frage ergeben, welches denn der innere Grund jener Impotenz zur Erkenntniss des Wahren und zur Vollbringung des Guten sei, wie sie in Folge der Sünde dem Menschen anhaftet. Um aber diese Frage

1) Ib. p. 66 sq. — 2) Ib. p. 68. Habitus nil aliud sunt, nisi acquisita quaedam vel intelligendi, vel alicujus expetendi promptitudo, non animae, sed corpori adscribenda, cum per se anima nec impediatur, nec aptior fieri possit ad exercendas actiones; sed quoniam corpore ceu instrumento utitur, fit, ut ejus respectu vel habiliores, vel ineptiores ad aliquid efficiendum simus.

3) Ib. tr. 3. p. 346. — 4) De rerum aeternitate, p. 5 sqq.

5) Phil. triumph. tr. 1. p. 12. Mens nostra peccato sic est involuta tenebrisque obfuscata, ut nec bonum apprehendere, nec verum possit animadvertere. p. 49 sq.

zu beantworten, muss zuerst das Wesen der Erbsünde festgestellt werden.

Viele Theologen, sagt Taurellus, behaupten, die menschliche Seele sei durch den Sündenfall in der Weise corrumpirt worden, dass sie nun per se und ihrer Natur nach böse sei, und so nicht mehr das Bild Gottes, sondern vielmehr das Bild des Teufels an sich trage [1]). Sie glauben, es biesse der Bedeutung der Erbsünde Eintrag thun, wenn man sie als etwas blos Accidentelles auffasse und nehmen daher an, dass die Seele durch die Sünde in sich selbst corrumpirt worden, dass also die Erbsünde eine substantielle Corruption, eine „substantialis imperfectio" sei [2]).

Aber diese wahrhaft horrende Ansicht [3]) lässt sich nicht aufrecht erhalten. Das Böse kann schon im Allgemeinen genommen nun und nimmermehr eine Substanz sein. Würde man annehmen, dass es ein substantiell Böses geben könne, dann müsste man entweder Gott zum Urheber dieses Bösen machen, was unzulässig ist, oder man müsste zum Manichäismus zurückkehren. Das Böse kann nur ein Accidens sein, dessen Ursache und Subject das Gute ist [4]). Verhält es sich aber also, dann kann man auch nicht zugeben, dass die Seele durch die Sünde substantiell böse geworden sei; denn das würde mit dem Grundsatze, dass es nichts substantiell Böses geben könne, im Widerspruch stehen. Und in der That, wenn Adams Sünde selbst nur etwas Accidentelles, keine Substanz war, so konnte sie auch weder corrumpirend auf die Substanz seiner Seele einwirken, weil nichts sich selbst corrumpiren kann, noch konnte sie Gott bewegen, die Seele zu corrumpiren [5]). Wäre endlich die Seele ihrer Substanz nach böse geworden, dann könnte sie auch durch die helfende Einwirkung des heiligen Geistes nichts Gutes mehr thun, es sei denn, dass wir annähmen, sie würde so oft regenerirt und wieder corrumpirt, als der heilige Geist in derselben das Gute wirkt und dann wieder zu wirken aufhört [6]). Als eine substantielle Corruption der Seele kann also die Erbsünde nicht gedacht werden. Die menschliche Seele ist vielmehr auch nach dem Sündenfalle ihrer Substanz nach integra geblieben [7]). Die Erbsünde ist, wie das Böse überhaupt, nur als ein Accidens zu denken [8]). Dieser Satz muss entschieden aufrecht erhalten werden.

1) Ib. p. 6. — 2) Ib. p. 16. Mali substantiales originis peccatum nimis extenuare verebantur, si accidens esse dicerent: ideoque animam lapsu primo in se corruptam esse statuerunt, ut haec substantialis foret imperfectio.

3) Ib. p. 6. — 4) Ib. p. 16 sqq. p. 40 sqq. — 5) Ib. p. 16 sqq. p. 22 sq. p. 44 sq. — 6) Ib. p. 48. Si substantia nostra eo, quo statuunt, modo, mala sit, nihil omnino boni sancto etiam juvante Spiritu posset efficere, nisi toties ipsam generari et corrumpi statuamus, quoties in ea Spiritum operari vel quiescere contigerit, quod ridiculum quoque fuerit.

7) Ib. p. 50. p. 45. — 8) Ib. p. 23.

Allerdings war der Wille Adams vor der Sünde frei zum Guten und Bösen, während er jetzt der Nothwendigkeit des Bösen verfallen ist, weil er nichts Gutes mehr thun kann; aber diese Nothwendigkeit des Bösen ist nichts substantielles; denn das Wollen an und für sich ist immer etwas Gutes; dass dieses Wollen jetzt nur auf das Böse geht, verhält sich zur Willenskraft und zum Wollen selbst als etwas Accidentelles, was die substantielle Güte desselben nicht beeinträchtigt, um so mehr, da wir ja das Böse immer nur sub specie boni anstreben [1]). Und ausserdem ist die Nothwendigkeit des Bösen nicht so zu fassen, als hätte die Seele die Wahlfreiheit (vis eligendi) gänzlich verloren. Wäre dieses, dann könnte sie ebenso wenig mehr erlöst werden, wie der Teufel [2]).

Ist aber die Erbsünde nur etwas Accidentelles, so frägt es sich weiter, wie wir denn dieses Accidens selbst wiederum zu fassen haben. Taurellus beantwortet diese Frage damit, dass er die Erbsünde definirt als Unterwerfung des Menschen unter die Natur. Durch den Einfluss Gottes und durch die Verbindung mit demselben herrschte der erste Mensch über die Natur, und auch wir würden, falls wir nicht unter der Erbschuld wären, über die Natur herrschen; es könnte uns weder Etwas schaden, noch würde der Leib die Seele irgendwie afficiren können. Nachdem wir aber durch die Sünde aus der Verbindung mit Gott getreten, haben wir die Macht, die Natur zu beherrschen, verloren und sind unter die Botmässigkeit derselben gekommen, wovon die Folge ist, dass nun unsere Sinne, unser Verstand und unser Wille ganz in's Sinnliche versunken sind, nur mit dem Irdischen und Sinnlichen sich beschäftigen und dem Göttlichen entfremdet sind [3]). So ist die Erbsünde ein accidens der Seele und des Leibes zugleich, indem sie in der Verbindung beider ihren Grund hat in so ferne nämlich, als der Leib die Seele beherrscht und sie zum Sinnlichen hinzieht [4]). Das allein also ist die Wunde, die uns durch die Sünde geschlagen worden; der Substanz nach ist der Mensch derselbe geblieben, der er vordem gewesen.

Ist dieses das Wesen und der Begriff der Erbsünde, dann wird es nicht schwer sein, nunmehr die obengestellte Frage um den innern Grund der Impotenz des gefallenen Menschen zur Erkenntniss des Wahren und zur Vollbringung des Guten zu beantworten. Sie hat nämlich ihren Grund nicht in einer substantiellen Degeneration der menschlichen Seele, sondern nur in der Verstrickung derselben im Sinnlichen, — allerdings eine Unvollkommenheit der Seele, aber eine

---

1) Ib. p. 7 sqq. p 35 sq. — 2) Ib. p. 34. — 3) Ib. p. 21 sqq.

4) Ib. p. 23. Animam itaque nec malam per se, nec mali causam, nec malum hoc originis proprium animae vel corporis effectum, sed accidens utriusque ex conjunctione ortum esse dicimus.

solche, die sich zu ihrer Substanz blos accidentell verhält [1]). Die Substanz des Geistes ist durch die Sünde weder aufgehoben noch vermindert worden, und darum wohnt dem Geiste auch dieselbe Denkkraft noch inne, welche er vor dem Sündenfalle gehabt hat; sie ist gleichfalls weder aufgehoben noch vermindert worden, eben weil sie zum Wesen des Geistes gehört. Der Mensch hat auch nach der Sünde noch die Fähigkeit, all das zu erkennen, was er vor dem Sündenfalle zu erkennen im Stande war; diese Fähigkeit ist ihm in keiner Weise verkümmert worden [2]). Und in analoger Weise verhält es sich mit dem Willen in Bezug auf das Gute. Nur kann der Mensch im Stande der Sünde die beiderseitige Fähigkeit nicht mehr so bethätigen, wie vorher, weil die Seele zu sehr in das Sinnliche verstrickt ist und zu sehr unter dem herrschenden Einflusse der Leiblichkeit und der Natur steht [3]). Er gleicht einem Stummen, welcher zwar, wie jeder andere, das Sprachvermögen hat, aber dasselbe nicht ausüben kann, weil ihm die Organe den Dienst versagen [4]).

Von der Erbsünde wird der Mensch befreit durch die Erlösung und Rechtfertigung. Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben an Christi Verdienst. Indem der Mensch im Glauben Christi Verdienst ergreift, wird es ihm von Gott zugerechnet, und der Mensch ist dadurch vor Gott gerecht [5]). Sein Stand ist jetzt nicht mehr wie vor der Sünde, ein Status mere philosophicus, sondern ein Status theologicus, weil jetzt der verborgene Wille Gottes geoffenbart ist, und der Mensch nur im festen Glauben an die göttliche Erbarmung, welche in Christo den Menschen geworden ist, sein Heil finden kann [6]).

Aber wenn dem so ist, wie haben wir dann den Glauben zu fassen, in so fern er eine subjective Thatsache in uns ist?

Jene Theologen, welche das Wesen der Erbsünde in eine substantielle Verbösung der menschlichen Seele setzen, nehmen consequenterweise an, dass der Glaube einzig und allein eine Wirkung Gottes in uns sei, und dass durch diese Wirkung eine substantielle Regeneration unserer Seele bedingt sei. Aber lässt sich denn das vernünftigerweise annehmen? Der Mensch wäre ja in dieser Voraussetzung ein blosser Klotz, welcher bloss durch äussere Einwirkung geformt wird; nicht der Mensch selbst würde glauben, sondern Gott wäre es, welcher in ihm und durch ihn glaubt [7]). Und eine substantielle Regeneration der Seele würde ja zur Folge haben, dass der Mensch nachmals nicht mehr derselbe wäre, der er vorher gewesen [8]). Gewiss

1) Ib. p. 12. — 2) Ib. p. 13 sqq. Mentem ergo, cum ejus substantia nec sublata sit, nec ullo modo imminuta, per se facultatem seu substantialem potentiam esse dicimus, ea intelligendi, quae ante lapsum Deus Adamum primum scire voluit. p. 3 sq. — 3) De rer. aetern. p. 6. — 4) Phil. triumph. tr. 1. p. 74.

5) Ib. p. 59 sq. — 6) De rer. aetern. p. 7. — 7) Phil. triumph. tr. 1. p. 76 sqq. — 8) Ib. p. 58.

sind solche Annahmen unzulässig. Man muss vielmehr unterscheiden zwischen dem Vermögen zu glauben (vis fidei) und dem Glaubensacte selbst. Das Vermögen zu glauben wohnt unserer Seele ebenso von Natur aus inne, wie das Vermögen zu denken. Das kann somit in keiner Weise eine Wirkung des heiligen Geistes sein. Nur der Act des Glaubens ist in uns bedingt durch die erleuchtende und helfende Gnade des heiligen Geistes, und nur in so fern schreiben wir Gott unser Heil zu, als er uns seinen Sohn als Erlöser geschenkt hat, und uns durch seinen heiligen Geist erleuchtet und stärkt, damit wir im Glauben Christum ergreifen [1]). Wohnte die Kraft des Glaubens uns nicht von Natur aus inne, und wäre somit der Glaube in uns eine ausschliessliche Wirkung Gottes, dann hätte der Gottlose, welcher an Christum nicht glaubt, eine Entschuldigung; denn er könnte sagen, Gott habe ihm den Glauben nicht gegeben. Aber wenn das Vermögen des Glaubens uns von Natur aus eigen ist, dann hat Niemand eine Entschuldigung; denn Gott bietet allen Menschen Christum und seine helfende Gnade zur Erlösung an, und es ist nur die Schuld des Menschen, wenn er das Angebotene nicht annimmt [2]).

Wie es sich nun aber mit dem Glauben verhält, so verhält es sich auch mit dem Denken und Wollen überhaupt. Die Denk- und Willenskraft des Menschen ist, wie wir wissen, durch die Sünde weder aufgehoben, noch vermindert worden; nur kann sie in Folge der Erbsünde nicht mehr in der Weise ausgeübt werden, dass der Mensch das Wahre zu erkennen und das Gute zu thun im Stande wäre. Wird nun aber der Mensch von der Erbsünde befreit und erhält er die Gnade Gottes, so hilft ihm die Gnade des heiligen Geistes dazu, dass er nun wieder seine Denk- und Willenskraft in der Richtung zum Wahren und Guten bethätigen kann. Es ist also auch hier keineswegs wahr, wenn die Theologen behaupten, alle wahre Erkenntniss und alles Gute sei ausschliesslich Wirkung Gottes in uns, sei ausschliesslich Geschenk der göttlichen Gnade; nein, die Erkenntniss der Wahrheit ist und bleibt Sache unserer natürlichen Denkkraft, die Vollbringung des Guten Sache unserer natürlichen Willenskraft; die göttliche Gnade verhält sich nur helfend, nur mitwirkend dazu, und nur in diesem Sinne kann man sagen, dass wir ohne den heiligen Geist nichts Wahres erkennen, nichts Gutes wirken können [3]).

Und so hat denn, wie wir sehen, die Philosophie auch in der Voraussetzung des Sündenfalles und der Erlösung ihre Berechtigung. Die Auffassung der Philosophie als des Productes der menschlichen Denkkraft lässt sich ganz gut vereinbaren mit der Lehre von dem Sündenfalle und der Erlösung. Es ist mithin gar kein Grund vorhanden, dieselbe im Interesse der geoffenbarten Wahrheit, im Interesse der Lehre vom

---

1) Ib. p. 80 sqq. — 2) Ib. p. 82 sqq. — 3) Ib. p. 10 sq.

Sündenfalle und von der Erlösung gänzlich verdrängen zu wollen, wie solches die Theologen thun[1]). Die Philosophie ist gleichfalls ein Geschenk Gottes, allerdings nicht unmittelbar, wie die geoffenbarte Wahrheit, aber doch mittelbar, in so fern die Denkkraft, das subjective Princip derselben ein göttliches Geschenk ist, welches er uns mit und in unserer Natur verliehen hat[2]). Allerdings, wenn man das Wesen der Erbsünde in eine substantielle Degeneration der Seele setzt, wornach durch die Sünde die Denkkraft selbst verloren oder wenigstens substantiell vermindert worden wäre, so würde von einer Philosophie nicht mehr die Rede sein können. Aber diese Voraussetzung ist eben nicht gegeben und darum bleibt die Philosophie nach wie vor in ihrem Rechte.

Wir sehen, welch grosse Mühe es dem Taurellus kostet, die Berechtigung der Philosophie in seinem Bekenntnisse aufrecht zu erhalten. Es ist ihm unmöglich, dieses Ziel zu erreichen, ohne die reformatorischen Lehren von der Erbsünde und von der Gnade zu bekämpfen und ihre Tragweite in engere Schranken zurückzuweisen. Und es ist merkwürdig, dass er in diesem Kampfe in vielfacher Beziehung von der Scylla in die Charybdis fällt. Seine Lehre von der Erbsünde und Erlösung ist ein seltsames Gemisch von Lutheranismus und Pelagianismus. Die Lehre, dass der Mensch durch die Sünde ganz untüchtig geworden sei zu aller Erkenntniss der Wahrheit und zu allem Guten, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein u. s. w. entnimmt er aus dem Luther'schen Systeme; die Lehre vom Glauben, in so ferne er eine subjective Thatsache im Menschen ist, so wie überhaupt die Lehre von der Gnade ist ganz pelagianisch. Die rechte Mitte zwischen beiden Gegensätzen war ihm auf dem Standpunkte seines Bekenntnisses unerreichbar. Aber merkwürdig bleibt es immerhin, dass schon damals die Aufrechthaltung der Philosophie unter der Voraussetzung des strengen Lutheranismus als eine Unmöglichkeit erkannt wurde, und dass man dieses Ziel nur durch die seltsamste Mischung von lutherischen und pelagianischen Lehrsätzen wenigstens einigermassen erreichen zu können glaubte.

Das Bisherige dürfte das Interessanteste aus dem Lehrsystem des Taurellus sein. Die Bestreitung der Principien der aristotelischen Philosophie hat wenig Anziehendes; wir wollen sie übergehen. Dagegen bietet die Lehre von Gott und seinen Werken mehr Interesse, und wir wollen daher dem Taurellus auch in dieses Gebiet folgen.

§. 118.

Vor Allem sucht Taurellus nachzuweisen, dass die Species der Dinge nicht ewig, d. h. anfangslos sein können. Denn die Species sind

1) Ib. p. 76. — 2) Ib. p. 10.

nur wirklich in den Individuen, weil sie ja im Grunde nichts anders sind, als Begriffe, welche von den Individuen abstrahirt werden[1]. Können also die Individuen einer Species nicht von Ewigkeit her sein, so auch nicht die Species selbst[2]. Nehmen wir hienach beispielsweise die menschliche Species. Ist die menschliche Species ewig, dann müssen gewisse menschliche Individuen von Ewigkeit her gewesen sein, weil eben die Species nur in Individuen wirklich sein konnte. Nun ist aber dasjenige, was *von* Ewigkeit her ist, nothwendig auch *in* Ewigkeit wirklich, d. h. was keinen Anfang hat, das kann auch kein Ende haben. Folglich müssten jene menschlichen Individuen, welche von Ewigkeit her gewesen sind, auch jetzt noch existiren[3]. — Zudem sind alle menschlichen Individuen der gleichen Natur. Sind sie der gleichen Natur, dann müssen alle gezeugt und geboren sein von andern. Sind aber alle gezeugt und geboren, dann ist keines derselben von Ewigkeit. Nimmt man dagegen an, dass einige Menschen nicht gezeugt und geboren sind und dass dann von diesen erst die übrigen durch Zeugung ausgegangen sind, dann sind jene nicht gezeugten Menschen nicht mehr der gleichen Natur mit den übrigen, was nicht angenommen werden kann[4]. — So kann die menschliche Species in keiner Weise von Ewigkeit her sein. Und wenn dieses, dann ist solches um so weniger bei einer andern Species möglich, weil ja alle übrigen Species nur des Menschen wegen da sind[5].

Verhält es sich aber also, hat Alles ohne Ausnahme einen Anfang genommen, dann ist Alles hervorgebracht von einer Ursache, welche früher gewesen ist, als die Dinge. Diese Ursache ist dann entweder selbst wiederum hervorgebracht von einer andern, oder sie ist causa sui. Und wenn sie letzteres ist, dann ist sie causa prima[6]. Es frägt sich also, ob wir eine solche causa prima, welche causa sui nulliusque effectus ist, anzunehmen haben.

Man kann eine doppelte Ordnung der Ursachen unterscheiden, die Unter- und die Nebenordnung derselben. Beschränken wir uns hier auf die erstere. In der Reihe der einander untergeordneten Ursachen ist die höhere immer die Ursache der niedern, und sie selbst wiederum die Wirkung der noch höhern Ursache. Jede Ursache ist aber immer vollkommener und bestimmter, als ihre Wirkung, weil ja diese von der erstern ihr Wesen hat und ihr eben deshalb untergeordnet ist. Nehmen wir nun an, dass es in dieser Reihe keine erste Ursache und keine letzte Wirkung gibt, dann wird uns die Reihe zu einer unendlichen. In einer solchen unendlichen Reihe stehen dann aber die höchsten Ursachen von den niedrigsten unendlich weit ab. Es muss daher

---

1) Ib. tr. 3. p. 225. Species sunt mentis conceptiones ex multis individuis ortae. — 2) Ib. p. 224 sqq. — 3) Ib. p. 227.

4) Ib. p. 227 sq. cf. De rer. aetern. p. 12 sq. — 5) Phil. triumph. tr. 3. p. 229. cf. De rer. aetern. p. 13. — 6) Phil. triumph. tr. 3. p. 229.

auch, wenn wir eine dieser höchsten Ursachen herausnehmen, diese Ursache unendlich vollkommener und bestimmter sein, als die Wirkung, die wir uns gegebenen Falls als die niedrigste denken; ja es müsste die erstere Alles, die letztere Nichts sein, weil sonst keine unendliche Distanz zwischen ihrer beiderseitigen Vollkommenheit und Bestimmtheit wäre. Und doch würde jene höchste Ursache, welche Alles ist, wiederum unter einer höhern Ursache stehen und von dieser übertroffen werden; und ebenso würde jene niedrigste Wirkung, welche wir als Nichts erkennen, wieder die Ursache einer noch weitern Wirkung sein müssen, weil ja mit ihr die Reihe nicht abgeschlossen wäre. Das sind aber lauter Absurditäten, welche kein vernünftiger Denker annehmen kann [1]). Folglich müssen wir nothwendig eine erste Ursache voraussetzen, welche die Reihe der Ursachen nach oben abschliesst. Und diese erste Ursache nennen wir Gott [2]).

Die erste Ursache kann nur Eine sein. Denn da sie die erste ist, ist sie auch die unendliche Ursache, weil sie ja von keiner höhern Ursache mehr definirt wird. Nun kann es aber nicht mehrere einander beigeordnete unendliche Ursachen geben. Denn entweder müssten sie nach ihrer vollen Ganzheit Eins sein, oder sie müssten sich nach ihrer vollen Ganzheit unterscheiden, weil das Unendliche als solches auch das Einfachste ist, und daher eine Composition von Genus und Differenz in ihm nicht zulässig ist. Sind sie nach ihrer vollen Ganzheit Eins, dann unterscheiden sie sich auch nicht mehr der Zahl nach und sind daher eo ipso nicht mehrere Unendliche; unterscheiden sie sich dagegen nach ihrer vollen Ganzheit, dann ist das eine als das Unendliche das Sein schlechthin, das andere dagegen ist die absolute Negation des Seins schlechthin, also das Nichtseiende: und so ergibt sich uns auch daraus wiederum die Einheit des Unendlichen [3]).

Was nun das Verhältniss der ersten Ursache zur Welt betrifft, so kann die Welt nicht ewig von Gott hervorgebracht sein. Es ist

---

1) Ib. p. 230 sqq...... Omnino si causarum ordo fine principioque careat, infinitum inter ea, quae continet, discrimen erit et intervallum. Licet enim C ipso F definitius sit, cum tamen tribus tantum a se invicem gradibus distent, non infinite differunt; sic cum certus sit et definitus inter A et Z graduum numerus, finitum quoque substantiae discrimen obtinet. Verum si magis et minus in infinitum extendantur, necessario sane res etiam ipsae, quibus ea discrimina competent, infinite a se invicem different. Quamobrem sumtis duabus causis, inter quas infinitum sit intervallum, una nimirum e summis, ex infimis altera, illa profecto hac infinite magis esse finita statuetur, haecque nihil, et illa recte omnia esse dicetur, Quoniam vero quamlibet causam (earum scilicet infinito ordine posito) et aliud definire ab alioque definiri necessum est, eam, quae immense magis finita fuerit, ab alia se superiori definiri consequetur, quamque diximus infinite minus esse finitam, inferiorem definire, qua re nihil absurdius esse potest, ut nimirum, quod nihil est, alterius causa sit, et quod est omnia perfectissime, alio minus finitum sit et imperfectius. — 2) Ib. p. 232. — 3) Ib. p. 234 sqq.

unmöglich, dass die Welt (a parte ante) ewig existire. Sie muss einen Anfang genommen haben. Es gibt nämlich eine doppelte Art von Wirkungen: solche, welche von ihrer Ursache getrennt sind, und solche, welche der Ursache als Accidentien inhäriren. Unter welche der beiden Categorien wir aber immer die Welt subsumiren mögen: — in jedem Falle muss sie einen Anfang gehabt haben. Ist sie nämlich eine der ersten Ursache inhärente Wirkung, dann kann sie nicht von Ewigkeit her mit ihrer Ursache verbunden sein; denn in diesem Falle wäre sie der Veränderung unfähig, weil, was ewig ist, nicht verändert werden kann. Doch diese Alternative ist ohnediess an sich schon gar nicht zulässig; denn es ist geradezu undenkbar, dass das Unendliche mit endlichen Accidentien behaftet sei, was im Falle, dass die Weltdinge als Accidentien der göttlichen Substanz inhärirten, stattfinden würde [1]). Es ist nur die erstere Alternative möglich, nämlich dass die Welt eine von der ersten Ursache getrennte Wirkung sei. Ist sie aber dieses, dann kann sie noch weniger ewig oder anfangslos sein. Denn eine solche getrennte Wirkung wird von ihrer Ursache nach Aussen gesetzt und kann daher erst mit dieser Setzung beginnen [2]). Diess um so mehr, als das Endliche als solches auch das Zeitliche ist; denn wie der Begriff des Unendlichen alle Zeitlichkeit, also allen Anfang ausschliesst, so schliesst dagegen der Begriff des Endlichen die Zeitlichkeit, also den Anfang ein, und kann ohne den letztern nicht gedacht werden [3]). Jede Ursache endlich, welche eine von ihr selbst getrennte Wirkung hervorbringt, bringt dieselbe nicht unmittelbar hervor, sondern mittelst der Potenz, welche ihr innewohnt, sie hervorzubringen. Und eben weil solches stattfindet, ist keine Wirkung eine nothwendige, sondern jede eine contingente. Dem Dasein jeder Wirkung ist somit vorausgesetzt, dass sie werden kann durch die Potenz der Ursache. Das gilt von der ganzen Welt ebenso gut, wie von jeder andern Wirkung. Geht aber der Welt das Werdenkönnen voraus, dann kann sie nicht ewig sein; denn ist sie ewig, dann kann von ihr nie das Werdenkönnen prädicirt werden, weil sie eben immer wirklich ist [4]). Dieser Beweis wird noch mehr verstärkt, wenn wir berücksichtigen, dass die erste Ursache durch Erkenntniss und Wille thätig ist, und dass somit das Dasein der Welt dem freien göttlichen Willen zugeschrieben werden muss. Denn die Wirkungen einer freien

---

1) Ib. p. 249 sqq. — 2) Ib. p. 243 sqq. — 3) Ib. p. 252 sq.

4) Ib. p. 280 sqq..... Cum itaque causarum nulla suum necessario producat effectum, omnem etiam effectum a sua causa mediante potentia procedere concludimus: mundus ergo caeterique Dei effectus, quod contingenter a Deo processerint, aliquando coeperunt; cum enim potentiam inter se Deumque praesupponant, fieri vel non fieri dicuntur, procedere vel non procedere, si voces illas nondum admittere velis. At si fieri potuerunt, ab aeterno nequaquam fuerunt; nam quod est; potentiam tollit, ut fieri possit.

Ursache setzen nicht blos die Potenz, sondern auch die Zweckmässigkeit der Wirkung voraus: und wenn dieses, dann können sie unmöglich ohne Anfang gedacht werden[1]).

Dagegen hat man eingewendet, dass Gott als die erste Ursache der Welt aufzufassen sei, dass aber der Begriff der Ursache correlativ sei zur Wirkung, und dass somit Gott als die erste Ursache nie ohne seine Wirkung, die Welt, gedacht werden könne[2]). — Allein dagegen ist zu erwiedern, dass der Name Ursache nicht quoad substantiam von Gott prädicirt werden könne und dürfe. Denn wenn wir etwas als Ursache bezeichnen, so ist das nur eine accidentelle Bezeichnung, und setzt die Substanz dessen, was als Ursache bezeichnet wird, als in sich selbst vollendet und abgeschlossen voraus. Widrigenfalls würde ja die Ursache nicht für sich selbst, sondern nur für die Wirkung und in Bezug auf dieselbe existiren, was absurd ist, da jede causale Thätigkeit ein in sich selbst bestehendes und in sich vollendetes Subject voraussetzt[3]). — Jede Ursache kann ferner nur eine endliche Wirkung hervorbringen, da das Unendliche, eben weil und in so fern es unendlich ist, ohne alle Ursache durch sich selbst besteht. Jede Ursache ist also in diesem Sinne eine endliche. Würde man also den Begriff der Ursache von Gott quoad substantiam prädiciren, oder, was dasselbe ist, würde man den Begriff der Ursache mit in die Definition Gottes aufnehmen: dann würde man damit eo ipso Gott zu einem endlichen Wesen machen[4]). Allerdings hat Gott eine unendliche Macht; aber der Begriff der Macht ist noch nicht der Begriff der Ursache; erst wenn die Macht bethätigt wird, dann erhält man den Begriff der Ursache, und diese Bethätigung kann dann eben, was die Wirkung betrifft (terminative), nur eine endliche sein[5]). So kann also Gott in seinem Ansichsein keineswegs als Causa definirt werden; vielmehr ist die Definition Gottes in seinem reinen Ansichsein diese: dass er das unendliche Sein ist[6]). Damit ist aber der gemachte Einwurf vollständig beseitigt, und der Anfang der Welt gegen denselben sicher gestellt.

Andere sagen, wenn Gott die Welt nicht ewig hervorbrächte, so würde er, bevor er zur Schöpfung der Welt heraustrat, in müssiger Ruhe sich befunden haben, was anzunehmen nicht zulässig sei. — Allein auch dieser Einwurf ist nichtig. Gott muss allerdings von Ewigkeit her thätig gewesen sein, weil Alles, was ist, nothwendig in irgend einer Weise thätig sein muss[7]). Aber daraus folgt nicht, dass

1) Ib. p. 282 sqq. — 2) Ib. p. 256. — 3) Ib. p. 258 sq. p. 260.
4) Ib. p. 261. — 5) Ib. p. 263. Deus autem, cum substantiâ sit infinitus, potentiam habet nullius imminutam viribus. Sed nondum potentia causam facit; in actum reducenda prius est, ut effectu posito causa quid esse dicatur; qua ratione causa finitum quid est necessario. — 6) Ib. p. 384.
7) Ib. p. 271. Quidquid est, agit aliquid necessario.

diese Thätigkeit keine andere sein könne, als die Schöpfungsthätigkeit. Diese geht ja nach Aussen, und verhält sich daher, von unserm Standpunkte aus betrachtet, als etwas Accidentelles zum göttlichen Wesen [1]). Die ewige Thätigkeit Gottes, welche in seinem Dasein selbst implicirt ist, ist vielmehr als eine ihm selbst immanente Thätigkeit zu fassen [2]). Und da Gott zu denken ist als die Causa sui, so wird diese immanente Thätigkeit Gottes darin bestehen, dass er ewig sich selbst hervorbringt [3]). Diese Action ist in Gott eine nothwendige, aber doch zugleich eine Action des göttlichen Willens, weil Gott durch seinen Willen und mit seinem Willen existirt [4]). In dieser Action und durch dieselbe ist Gott unendlich glückselig [5]). Wenn wir aber sagen, dass Gott ewig sich selbst hervorbringe, so heisst das nichts anderes, als dass der Vater ewig den ihm gleichwesentlichen Sohn erzeuge [6]). So kommen wir auf die göttliche Trinität. Das Hervorbringende ist der Vater, das Hervorgebrachte der Sohn, und die zwischen beiden liegende Action des Hervorbringens ist der heilige Geist [7]). Darin besteht das ewige immanente Leben Gottes, und man braucht daher Gott keine ewige Welt zur Seite zu setzen, um die ewige Thätigkeit Gottes, wodurch er ist und lebt, zu wahren und aufrecht zu erhalten.

Die Welt ist somit, wie aus dem Bisherigen ersichtlich ist, nicht ewig. Aber auch die Materie ist nicht ewig. Die platonische Ansicht, dass die Materie ewig sei, und dass Gott dann in der Zeit die Welt aus derselben gebildet habe, ist noch unhaltbarer, als die aristotelische Ansicht von der Ewigkeit der Welt. Denn was ewig ist, das ist auch unveränderlich. Wäre also die Materie ewig, dann hätte aus derselben nie eine Welt gebildet werden können [8]). Es bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die Welt aus Nichts geschaffen

---

1) Ib. p. 272 sqq. — 2) Ib. p. 279. p. 318.

3) Ib. p. 279. p. 339 sq. Quamobrem cum suiipsius principium Deus existat, quo simplicissima ejus definitur substantia, sic eum ab aeterno dicimus egisse, ut seipsum fecerit.

4) Ib. p. 277. Cum libera sit voluntas, necessaria non suscipit, quod libertatem tollant; nequaquam tamen divinae voluntatis eadem est ratio atque finitorum; nam quae nobis est necessitas, coactio potius est nominanda, ut nostrae necessaria voluntati repugnent; cum enim multis ea subjiciatur, si quid non agamus libere, nobis aliunde necessitas infertur. Deus vero cum a seipso, in seipso, nulloque extrinsecus ut agat impellatur, agit necessario quidem, sed non coacte; nam quae voluntarie fieri dicuntur, possent non fieri, quod ab hac, de qua nunc agitur, actione (qua nimirum deus ipse subsistit), quam alienissimum est. Si tamen aeternam Dei voluntatem, quae nullo penitus modo mutatur, intuearis, voluntariam esse fatebor: Deus enim ab aeterno fuit, egitque non ut natura necessario, sed cum intelligens fuerit, non postposita voluntate; volens siquidem existat, justusque ab aeterno volens fuerit.

5) Ib. p. 276. p. 329. p. 336. — 6) Ib. p. 342. — 7) Ib. p. 342 sq.

8) Ib. p. 285 sqq.

worden sei[1]). Allerdings ruft man dagegen den Grundsatz auf, dass aus Nichts Nichts werden könne; aber dieser Satz hat blos im Bereiche der Natur und der sinnlichen Erfahrung Geltung; daraus folgt aber nicht, dass er nun ohne Weiters auch auf die Entstehung der Welt angewendet werden dürfe; denn wenn es sich um die Entstehung der Welt handelt, dann haben wir nicht die Sinne zu fragen, welche in diesem Gebiete keine Stimme haben, sondern nur die Vernunft[2]). Und diese sagt uns, dass Gott, eben weil er eine unendliche Macht hat, keiner anderweitigen Ursache, also keiner Materie bedürfe, um die Dinge hervorzubringen; denn im entgegengesetzten Falle würde die göttliche Macht schon abhängig von einem Andern und deshalb beschränkt sein[3]). Die Entstehung der Welt kann somit nur aus einer Schöpfung aus Nichts erklärt werden. Wenn man doch von einer Materie sprechen will, aus welcher Gott die Welt gebildet habe, so kann diese Materie blos das Nichts — nihilum — selbst sein. Denn bestimmt man die Materie als dasjenige, was Alles werden kann, so kann Etwas, was in irgend einer Weise existirt und daher schon etwas ist, unmöglich Alles werden. Das kann nur von dem, was nicht existirt, von dem Nichts gesagt werden[4]). Aus Nichts also ist die Welt entstanden[5]), und nachdem sie entstanden, dauert sie durch sich selbst fort; es bedarf keiner Erhaltung derselben, weder einer positiven noch einer negativen[6]). Und weil Nichts sich selbst corrumpiren kann, so ist die Welt, für sich genommen, a parte post, ewig. Nur durch eine neue Thätigkeit Gottes kann sie wiederum in's Nichts zurückgeführt werden[7]).

Der Mensch ist von Gott ursprünglich zu dem Zwecke geschaffen worden, damit er seinen Schöpfer erkenne, ihn lobe und verherrliche. Als der gerechte Gott musste er den Menschen auch gerecht und ausgestattet mit allen Gütern des Leibes und der Seele in's Dasein setzen[8]). Aber wenn wir unsern gegenwärtigen Zustand betrachten, so kann es uns nicht entgehen, dass wir weder gerecht sind, noch dass wir Gott so, wie wir sollen, erkennen und lobpreisen. Das geistige und leibliche Elend, in welchem wir uns befinden, liegt Jedem offen vor Augen[9]). Da wir nun die Schuld davon nicht auf Gott schieben können, so müssen wir schliessen, dass dieser Zustand ein von den Menschen selbst verschuldeter sei. Wir müssen somit eine

1) De rer. aetern. p. 14. — 2) Phil. triumph. tr. 3. p. 289 sqq. p. 296 sqq.

3) Ib. p. 298. — 4) Ib. p. 299. Nam si hujus materiae potentia tanta fuerit, quanta causae efficientis, infinitam esse oportuerit, quo posito Nihilum constitueris: ut enim quod aliquo modo non est, omnia facere nequit, quod eo, quo destituitur, impediri possit: sic quod aliquatenus existit, potentiam habere nequit, ut infinita fiat, quippe quod jam existit, fieri nequeat.

5) Ib. p. 301 sq. — 6) Ib. p. 308 sqq. — 7) Ib. p. 311 sqq.

8) Ib. p. 344 sqq. — 9) Ib. p. 346 sq.

erste Sünde annehmen, welche sich auf alle Nachkommen fortpflanzte und die Ursache dieser Unvollkommenheit unserer Natur ist[1]. Und diese Sünde konnte nur darin bestehen, dass die ersten Menschen mit der ihnen gewährten Glückseligkeit nicht zufrieden waren, sondern dass sie Gott, den sie erkannten, auch *vollkommen* geniessen wollten, was nicht möglich ist, da Gott allein als der Unendliche sich selbst vollkommen geniessen kann. Das ist der Gedanke, welcher der Erzählung der Bibel zu Grunde liegt, die somit nur bildlich zu verstehen ist[2]. Eine Fortpflanzung der Sünde ist jedoch nur unter der Bedingung möglich, dass die Seelen der Kinder nicht von Gott geschaffen werden, sondern auf dem Wege der Generation entstehen. Der Incorporalität der Seele schadet dieser Generatianismus Nichts; denn er ist nicht so zu fassen, dass die Seele in rein natürlicher Weise entstehe, wie der Leib, sondern die Seele entsteht vielmehr auf eine höhere Weise, welche man im Gegensatze zur natürlichen die animalische nennen kann[3]. — Indem aber auf solche Weise die Philosophie uns zur Erkenntniss der Erbsünde führt, erinnert sie uns zugleich daran, dass wir uns aus dem Elende, in welchem wir uns befinden, nicht selbst befreien können, dass Gott uns mit Recht zürnt, und dass wir also, auf uns selbst gestellt, auch keinen Anspruch auf seine Erbarmung haben. So führt uns die Philosophie zur Verzweiflung. Das ist das letzte Ziel und das letzte Ende derselben und zugleich der Anfang der Theologie, indem auf der Grundlage dieser Verzweiflung sich dann der rechtfertigende Glaube an Christum aufbaut[4].

Gewiss ist das Lehrsystem des Taurellus von grossem Interesse. Dieser Versuch der Philosophie, sich mit dem „reformatorischen" Bekenntnisse auseinanderzusetzen, das ihr entrissene Feld wieder zu gewinnen, ohne doch in offenen Widerspruch mit der Theologie zu treten, das ist eine Erscheinung, welche für die Kenntniss der damaligen Verhältnisse und des Verhältnisses der neu entstandenen dogmatischen Lehre zur Philosophie sehr belehrend ist. In der Bestreitung der aristotelischen Philosophie hatte Taurellus weniger Schwierigkeiten; denn diese war ja ohnediess damals der allgemeine Zielpunkt des Angriffs

---

1) Ib. p. 347 sqq..... Primum ergo peccatum nobis est admittendum, quod aliorum causa fuerit, h. e. ut haec in naturam inciderit imperfectio; secus enim Deum ut imperfectum vel malignum opificem liceret accusare.

2) Ib. p. 355 sq. — 3) Ib. p. 358 sq...... Nec est, quod animam incorpoream esse quis objiciat, cum naturaliter ipsam fieri non arbitremur, sed modo quodam superiore, quem nominare possis animalem. tr. 1. p. 28 sqq..... Duo viri semen mulierisque per uterum anima victuro instrumenta parant, venae nutrimentum atque arteriae vitam deferunt, quae cum ab anima separari nequeat, simul animam ex innata seminis utriusque vi, assiduaque spirituum vitalium infusione fieri judicamus.

4) Ib. tr. 3. p. 372 sqq. Cf. De rer. aetern. p. 7.

Und es muss auch zugestanden werden, dass Taurellus in der Beweisführung für den Anfang und für das Geschaffensein der Welt manche neue Gesichtspunkte beigebracht hat, wenn wir auch weit davon entfernt sind, alle Lehrsätze zu billigen, welche Taurellus in dieser seiner Abhandlung aufstellt. Aber schwerer wird es ihm, die zweite Aufgabe zu lösen, nämlich die Philosophie überhaupt der „reformatorischen" Dogmatik gegenüber zu Ehren und zur Geltung zu bringen. Er thut das Möglichste, — das müssen wir gestehen; aber es will doch nicht in Allweg gelingen; er muss, wie wir bereits oben gesehen haben, gerade die hauptsächlichsten Dogmen der „Reformatoren" bekämpfen, um seinen Zweck nur einigermassen zu erreichen. Dagegen gelingt es ihm in so ferne, die Philosophie in den Dienst der „reformatorischen" Theologie zu stellen, dass er zuletzt glücklich dahin kommt, der Philosophie als höchstes Ziel dieses vorzustecken, dass sie den Menschen zur Verzweiflung führe. Das ist allerdings ein sehr trübes, an und für sich sehr wenig begehrenswerthes Resultat; aber eine Theologie, welche gerade die Verzweiflung als die wesentliche Voraussetzung des rechtfertigenden Glaubens bezeichnete, konnte, so sollte man meinen, damit wohl zufrieden sein. Dass sie es aber doch nicht war, zeigen die Kämpfe, welche Taurellus mit den Theologen seines Bekenntnisses zu bestehen hatte. Es war eben gar nicht möglich, eine Vereinbarung zwischen so entgegengesetzten Dingen, wie die Philosophie und die „reformatorische" Dogmatik waren, zu Stande zu bringen. Jeder Versuch in dieser Richtung musste misslingen. Die Philosophie musste entweder ganz mit jenen dogmatischen Lehren brechen und ihre eigenen Wege gehen, oder sie musste ganz in den Inhalt jener Lehren eingehen, um dieselben auf ihre höchsten speculativen Obersätze zurückzuführen und aus denselben wissenschaftlich zu begreifen; sie musste zu einer Philosophie der lutherisch-calvinischen Dogmatik werden. Sie hat in späterer Zeit diese beiden Wege betreten; ja die Anfänge der letztgenannten Richtung treten schon in der gegenwärtigen Periode hervor, wie wir sehen werden. Wir können die Philosophie in so fern darüber nicht tadeln, als sie von dieser unangenehm berührenden Halbheit, wie sie im System des Taurellus uns entgegentritt, nur dadurch frei werden konnte, dass sie den einen oder den andern der beiden genannten Wege betrat, obgleich freilich das Interesse der Wahrheit dadurch nicht gefördert wurde.

5. Die cabbalistisch-theosophische Mystik unter dem Einfluss der lutherischen Dogmatik.

Vorbemerkungen.

§. 119.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Lehre Luthers leicht zu einem schwärmerischen, fanatischen Mysticismus führen konnte. Wenn die

Heiligung darin besteht, dass der göttliche Geist in den Menschen sich wieder einsenkt, um seine Natur zu redintegriren, warum sollte denn der Mensch nicht auch zum unmittelbaren Bewusstsein dieses Geistes gelangen können? Warum sollte der Mensch blos dem Fleische nach ein unmittelbares Selbstbewusstsein haben, nicht auch dem Geiste nach? Es ist nicht abzusehen, warum man ihm die Möglichkeit dieses letztern absprechen sollte. In der That fehlte es innerhalb der „reformatorischen" Gemeinschaft nicht an solchen, welche, ungeachtet der Schmähungen und Bannflüche Luthers, auf diesen Standpunkt sich zu stellen suchten, und so in das Gebiet eines schwärmerischen Mysticismus hineintraten. Die ersten, welche sich dessen erkühnten, waren die Wiedertäufer. Wenn Luther die heilige Schrift als die einzige Quelle der Glaubenswahrheit aufgestellt hatte, so gingen die Wiedertäufer über diese hinaus und behaupteten, es sei unwürdig, den Geist, welchem Alles unterworfen sei, selbst dem todten Buchstaben unterwerfen zu wollen. Der Geist ist es vielmehr allein, welcher innerlich den Menschen die Wahrheit lehrt; nur was dieser in unserm Innern uns lehrt, muss man als das wahre Evangelium betrachten [1]). Auf diesem Standpunkte stehend gelangten dann die Wiedertäufer zu ähnlichen Ansichten über das christliche Leben, wie die alten Gnostiker. Die Einen sagten, die Erlösung bestehe darin, dass der Geist den Menschen völlig umwandle. Hienach müsse der Mensch, wenn er einmal den heiligen Geist empfangen habe, alle Werke der Tugend ausüben und dürfe keine Sünde mehr begehen, widrigenfalls er keine Verzeihung mehr zu hoffen habe [2]). Andere dagegen warfen sich einem vollkommenen Antinomismus in die Arme und behaupteten, wenn der Mensch einmal den Geist empfangen habe, so brauche er sich nicht mehr um die Abtödtung der fleischlichen Lüste zu bekümmern, sondern sich nur vom Geiste treiben zu lassen: wozu immer dieser ihn treibt, das ist gut [3]).

Damit hängt es zusammen, wenn die Wiedertäufer auch den Begriff der „christlichen Freiheit" weiter ausdehnten als die „Reformatoren." Nach Luther besteht die „christliche Freiheit" einerseits in der Freiheit des Gewissens von der Sünde und von dem Joche des Gesetzes, andererseits in der Freiheit von den kirchlichen Gesetzen und Gebräuchen [4]). Eine Freiheit von den staatlichen Gesetzen wollte er nicht in den Begriff der „christlichen Freiheit" aufnehmen. Melanchthon vertheidigt mit aller Kraft die „göttliche Einsetzung" der bürgerlichen Obrigkeit [5]); ja er stellt die weltliche Obrigkeit sogar unter eine specielle Vorsehung und unmittelbare Leitung von Seite

---

1) *Calvin,* Instit. rel. christ. l. 1. c. 9, 1 sqq. — 2) Ib. l. 4. c. 1, 23.
3) Ib. l. 3. c. 3, 14. cf. l. 2. c. 7, 13. — 4) Cf. *Melanchthon,* Loc. theol. p. 142 sqq. — 5) Ib. p. 309 sqq. p. 318.

Gottes, weil die menschliche Vernunft zu schwach sei, um für sich allein die bürgerlichen Angelegenheiten gehörig zu ordnen [1]). Auch Calvin schloss sich diesen Grundsätzen an [2]). Die Wiedertäufer dagegen wollten nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Nach ihrer Ansicht begreift die „christliche Freiheit" auch die Freiheit von den staatlichen Gesetzen in sich. Sie behaupteten, der Staat sei, wie das Gesetz, nur für das alte Testament bestimmt gewesen; im neuen Testamente sei er, wie das Gesetz, abgeschafft und müsse daher, wo er sich zeigt, ebenso bekämpft werden, wie der Papismus [3]). Daher ist es nach ihrer Ansicht Sünde, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, oder gegen Schuldige Recht zu sprechen, besonders wenn der Spruch auf Todesstrafe geht. Ebenso ist es unerlaubt, einen Eid zu schwören, oder ein weltliches Geschäft, einen Handel zu treiben [4]). Alles Privateigenthum muss aufhören und allgemeine Gütergemeinschaft eingeführt werden [5]). Die Kirche der Heiligen muss an die Stelle des Staates treten und durch das Mittel der Gewalt sich immer weiter ausbreiten [6]). — Mit aller Macht, ja mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit suchten die „Reformatoren" diese innere Logik der „christlichen Freiheit" niederzukämpfen; des Schmähens über die „Fanatiker," „Schwarmgeister" u. s. w. war kein Ende. Wie wenig sich dadurch die Consequenz des Gedankens zurückhalten liess, lehrt die Geschichte.

Zu einem abgerundeten Lehrsystem haben es die Wiedertäufer nicht gebracht. Ihre Lehrmeinungen schwimmen vielmehr vielfach in den schreiendsten Widersprüchen wild durcheinander. Es ist nur die erste Eruption des finstern Mysticismus, welcher in der lutherischen Lehre angelegt ist, was uns bei den Wiedertäufern begegnet, — eine Eruption, welche freilich von einem furchtbaren Fanatismus getragen war, und um ihre Zwecke zu erreichen, die wildesten Leidenschaften entfesselte. Jedoch blieb es dabei nicht stehen. Die mystischen Elemente, welche in den reformatorischen Lehren angelegt waren, suchten sich bald auch *theoretisch* zur Geltung zu bringen. Es begegnen uns Männer, welche auf dem Boden der lutherischen Lehre mystische Theorien aufbauten, zu welchen sie die cabbalistischen Ideen, die in der Strömung der Zeit lagen, in ähnlicher Weise verwertheten, wie Luther dieselben für sein System verwerthet hatte. Sie setzten sich damit allerdings in mancher Beziehung in Widerspruch mit den Lehrsätzen der lutherischen Dogmatik; aber auch nur in so weit, als diese die Tendenz in sich trug, ihre eigenen Folgesätze zu verläugnen, um nicht den mystischen Ausschreitungen Thür und Thor zu öffnen. Die Mystiker kehrten sich nicht an diese vorsichtigen Reservationen, son-

---

1) Ib. p. 314 sqq. — 2) *Calvin*, Instit. l. 4. c. 20, 1 sqq. — 3) Ib. l. 4. c. 20, 1. 5. — 4) Ib. l. 2. c. 8, 16. — l. 4. c. 20, 19. *Melanchth.*, Loc. theol. p. 196. p. 309. — 5) Ib. p. 178 sqq. p. 196. — 6) Ib. p. 243. p. 272.

dern suchten die cabbalistischen Grundgedanken des Luther'schen Systems von solchen Eindämmungen zu befreien, um dieselben ungehindert in Fluss zu bringen. Gerade dadurch unterscheiden sie sich von den lutherischen Dogmatikern jener Zeit, und wenn sie von diesen vielfach verfolgt und geschmäht wurden, so kann die Geschichte ein solches Verfahren keineswegs als berechtigt anerkennen.

Schon *Osiander*, mit dessen Widerlegung Calvin so viel sich zu schaffen machte, hatte diese Bahn eingeschlagen. Es war derselbe 1498 zu Gunzenhausen geboren, ward dann Prediger zu Nürnberg und später Lehrer der Theologie zu Königsberg, wo er im Jahre 1552 starb. Nach seiner Ansicht ist die christliche Gerechtigkeit nicht eine rein imputative, sondern die Gerechtigkeit, wodurch der Christ gerecht ist, ist vielmehr die wesentliche Gerechtigkeit Christi und Gottes selbst. Hienach ist Christus mit seiner Gerechtigkeit in uns und durch diese Einwohnung der Gerechtigkeit Christi in uns sind wir gerecht [1]). Man kann nicht verkennen, dass in dieser Lehre der Schwerpunkt in das innere Leben gelegt und dieses innere Leben des Geistes vergöttlicht wird: — ein Moment, das zwar der luther'schen Lehre gleichfalls eigen ist, aber nicht in solcher Weise hervorgekehrt wird, wie solches hier stattfindet. Man sieht aber auch, dass damit die Bahn des Mysticismus bereits betreten ist.

Auf der gleichen Bahn treffen wir einen andern Mann, welcher Schlesien zum Schauplatz seiner Wirksamkeit hatte. Es ist *Caspar von Schwenkfeldt* aus Ossig bei Lüben, Hofrath des Herzogs Friedrich II von Liegnitz und Canonicus daselbst († 1561). Schwenkfeldt läugnet, dass die Rechtfertigung und Heilswirkung durch das gepredigte Wort komme. Der Glaube entspringt nach seiner Lehre nicht aus äusserlichen Dingen, dem Worte und dem Gehör, sondern aus dem innern Worte, welches vor allen Dingen vorhergeht. Das äussere Hören ohne Gnade und Glaube ist von der Sünde nicht frei. Alles Predigen ist umsonst bei unwiedergebornen und ungläubigen Herzen, weil nur erleuchtete Seelen das Wort fassen. Die Schrift und der Dienst des Wortes gehören zum Unterrichte des Fleisches. Der Unterricht des Geistes dagegen kommt unmittelbar aus dem göttlichen Geiste, welcher im Menschen selbst spricht. Ohne diesen unmittelbaren Unterricht des Geistes im Innern des Menschen gibt es keine wahre Erkenntniss. Der mystische Gedanke spricht sich hier, wie wir sehen, unverhohlen aus. Der manichäische Anstrich weicht aber auch von dieser Theorie nicht. Denn nach Schwenkfeldt ist all unser Wesen und Leben, sind unsere eigenen besten Werke vor Gottes Augen Nichts, denn lauter Sünde. Nur im Geiste Gottes und durch denselben vermögen wir Gutes zu wirken. Damit hängt es zusammen, wenn Schwenkfeldt von

1) *Calvin*, Instit. l. 1. c. 15, 5. l. 3. c. 11, 5. 6. 8. 11.

Christus lehrt, dass das Fleisch Christi, ob es gleichwohl aus Maria Substanz und Natur angenommen, doch kein creatürliches, der Sünde unterworfenes, sondern vielmehr ein gnadenreiches, himmlisches Fleisch gewesen sei. Offenbar weist uns diese Lehre auf die valentinische Gnosis zurück[1]).

Gleichzeitig und in demselben Geiste wirkte *Sebastian Frank* aus Donauwörth. Wir finden bei ihm dieselbe Geringschätzung des äussern Wortes und Bevorzugung des innern, wie bei Schwenkfeldt und den deutschen Mystikern, in denen er selbst seine Brüder erkennt, verbunden mit dem Hasse der Gelehrsamkeit. Die heilige Schrift hat nach Frank nur in so ferne Werth, als sie vom innern Geiste gedeutet wird, während die Auslegung durch die Mittel der Dialektik und der Sprachkenntniss, der Literalsinn, nur auf Abwege führen kann. Die Schrift ist ja nur von demselben Geiste ausgeflossen und kann nach dem rechten Sinne nur dasselbe lehren, was der Geist innerlich den Menschen lehrt. Daher ist die Gottesgelassenheit nothwendig, um der innern Eingebung des Geistes sich zu öffnen. Christus mit seinem Geiste ist das Göttliche in uns, und an ihn glauben heisst nichts anderes, als dieser göttlichen Kraft in sich bewusst werden[2]).

So sehen wir denn die Mystik auf dem Boden des lutherischen Systems in den bisher erwähnten Männern bereits Gestalt gewinnen und als vollkommener Subjectivismus aller äussern Lehrauctorität und selbst der heiligen Schrift sich entgegenstellen. Aus diesen Anfängen nun entwickelt sie sich weiter fort. Die hervorragendsten Vertreter derselben sind Valentin Weigel und Jacob Böhme. Doch bleibt es nicht bei diesen einzelnen Vertretern. Es gestaltet sich dieser subjectivistische Mysticismus zuletzt zu einem förmlichen dogmatischen System, und wird so zur religiösen Ansicht einer eigenen Secte. Es ist das die Secte der Quäcker. Doch die Entstehung und Geschichte dieser Secte fällt schon in die neuere Zeit herein und hat uns daher hier nicht mehr zu beschäftigen. Unsere gegenwärtige Aufgabe wird sich daher darauf beschränken, die mystischen Lehrsysteme Weigels und Böhme's zur Darstellung zu bringen.

a) Valentin Weigel.

§. 120.

Valentin Weigel ward im Jahre 1533 zu Hayna in der Mark Meissen geboren, hörte die Theologie zu Leipzig, wo er sich auch mit dem Studium der Alchymie beschäftigte, begab sich von da nach Wittenberg und ward zuletzt Pastor in Tschoppau im sächsischen Erzgebirge († 1588). „Er galt als ein frommer und beredter Pfarrer.

---

1) Vgl. *Ritter,* Kirchengesch. Bd. 2. S. 338 ff. *Denzinger,* Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 414. — 2) *Denzinger,* a. a. O. S. 414 ff.

Zahlreiche Schriften, welche er in deutscher Sprache verfasste, wurden erst nach seinem Tode bekannt, vornehmlich durch einen Schulmeister in Tschoppau, welcher darüber von seiner Stelle gejagt wurde. Erst im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts sind sie in Druck ausgegangen." Es gehören dazu das „Studium universale," das „Γνῶθι σεαυτον," der „kurze Bericht vom Wege und Weise, alle Dinge zu erkennen," der „güldene Griff," das „christliche Gespräch vom wahren Christenthum," die Abhandlung „vom Orte der Welt," u. s. w.[1] Weigel steht, wie sich aus diesen Schriften entnehmen lässt, in naturphilosophischer Beziehung ganz auf den Schultern des Paracelsus; in seiner Mystik dagegen lehnt er sich an die „deutschen Mystiker" und an Schwenkfeldt an, so jedoch, dass die mystischen Lehren bei ihm unter der Folie der neuentstandenen cabbalistisch-dogmatischen Lehrsysteme uns entgegentreten. Den Bekenntnissschriften seiner Gemeinschaft ist er nicht geneigt; er zieht sich vom Aeussern in's Innere zurück und will hier in der Tiefe des mystischen Lebens die Wahrheit finden. Sehr interessant ist es, wie in dem „Gespräche vom wahren Christenthum" ein Prediger Weigeln zu widerlegen sucht. Weigel beruft sich stets auf das innere Zeugniss des heiligen Geistes für die Wahrheit seiner Lehre; der Prediger aber weiss ihm nichts anderes darauf zu erwiedern, als dass man sich an die Augsburgische Confession, so wie an die gebräuchlichen Lehren der gelehrten Theologen zu halten habe, dass aber diese Nichts von dem sagen, was Weigel behaupte[2]). Gegen solche Widerlegung hatte natürlich Weigel leichtes Spiel. Es hiess ja das nichts anderes, als die „freie Forschung" durch rein menschliche Auctoritäten eindämmen zu wollen. Allerdings hatte Luther selbst das Vorspiel hiezu gegeben; aber die innere Inconsequenz lag zu offen da, als dass die Mystik sich daran hätte kehren können.

Suchen wir uns zuerst über die allgemeinen kosmologischen und anthropologischen Lehren Weigels zu verständigen,

Die ganze Welt ist von Gott aus Nichts geschaffen worden. Vor der Schöpfung waren alle Dinge unsichtbar im göttlichen Worte. Zuerst schuf Gott die Engel. In diesen waren die körperlichen Dinge vorerst noch unsichtbar und unkörperlich enthalten. Wie der Baum mit all seinen Aesten und Zweigen in dem Kern unsichtbar enthalten ist, so schloss auch die englische Natur die Gesammtheit aller körperlichen Dinge unsichtbar in sich. Nach dem Falle Lucifers aber wollte Gott auch den Menschen haben, und darum schuf er dann auch

---

1) Ich habe die drei letztgenannten Schriften vor mir liegen, und entnehme daher zunächst aus diesen Weigels Lehre.

2) *Valentin Weigel*, Christlich Gespräch vom wahren Christenthumb. (Halle 1614) K. 2.

die sichtbare Welt, um in die Mitte derselben den Menschen zu setzen. Die sichtbare Welt besteht aber aus zwei Theilen: aus dem Firmamente mit seinen Gestirnen und aus der sichtbaren und greifbaren Erde mit ihren Geschöpfen. Das Element des Himmels ist das eigentlich unsichtbare und geistige Element in der Welt; die Erde dagegen mit ihren Elementen und Geschöpfen ist nur ein Auswurf von dem unsichtbaren Gestirne, ein Excrement, ein coagulirter Rauch von dem unsichtbaren Astrum. Ihre Grundbestandtheile sind Sulphur, Sal und Mercurius [1]). So geht überall die Entwicklung von Innen nach Aussen. Aus der englischen Natur geht hervor die Astralnatur, und aus dieser als aus dem innern geistigen Elemente des Universums entspringt die sichtbare und greifbare Welt, indem letztere nur als eine Coagulation aus dem Himmelselemente, aus der Gestirnsubstanz zu betrachten ist.

Ist diese kosmologische Lehre ganz conform mit der des Paracelsus, so gilt dasselbe von der Art und Weise, wie Weigel das Wesen des Menschen construirt. Das Wesen des Menschen besteht nämlich nach Weigel aus drei Bestandtheilen. Der eine Bestandtheil ist sein äusserer thierischer Leib, welcher aus der Materie genommen ist. Diesem Leibe wohnt dann zunächst der Astralgeist inne, welcher aus dem Firmamente genommen ist, und zu dem sich der äussere Leib gleichfalls nur als ein Auswurf, als ein coagulirter Rauch verhält [2]). Ueber diesen siderischen Geist setzt sich dann endlich die unsterbliche Seele auf, welche die göttliche Bildniss in sich trägt [3]). Diese ist der innere Mensch, der eigentliche Mensch im Menschen [4]). So besteht der Mensch seinem Wesen nach aus denselben Bestandtheilen, wie die äussere Welt; er ist der Mikrokosmos [5]).

Demgemäss muss denn auch in der Erkenntnisskraft des Menschen ein Dreifaches unterschieden werden: der Sinn, die Vernunft und der Verstand. Ersterer gehört dem thierischen Leibe, die Vernunft dem Astralgeiste und der Verstand der unsterblichen Seele an. Das sind die drei Augen, welche dem Menschen zum Behufe der Erkenntniss gegeben worden sind [6]). Der Sinn geht auf das Sinnliche; der Vernunft gehört alle natürliche Wissenschaft und Kunst an; der Verstand dagegen, das eigentliche „Fünklein“ oder „Gemüt“ der Seele, geht auf das Unsichtbare und Göttliche [7]). Daher gibt es denn auch eine doppelte Weisheit, eine natürliche und eine übernatürliche, göttliche. Erstere ist die Philosophie, letztere die Theologie [8]).

Wir sehen: diese kosmologischen und anthropologischen Lehrmeinungen Weigels haben nichts Eigenthümliches; sie sind nichts als

1) Vom Ort der Welt (Hall 1614), K. 13. — 2) Ebds. a. a. O. — 3) Der güldene Griff (Hall 1613), K. 1. K. 15. — 4) Ebds. K. 11. — 5) Ebds. K. 1. K. 15. — 6) Ebds. K. 7. — 7) Ebds. K. 4. 6. — 8) Ebds. K. 5. 6.

eine Reproduction der Paracelsischen Ansichten. Aber sie bilden die Grundlage für den Aufbau der Weigel'schen Mystik. Zögern wir nicht länger, dieser Mystik unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Weisheit, zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniss vorausgesetzt, beschäftigt sich Weigel zunächst mit der *natürlichen* Erkenntniss. Und hier sucht er denn mit grosser Weitläufigkeit und unter unausgesetzten Wiederholungen darzuthun, dass nicht das Object, der „Gegenwurf," wie er sich ausdrückt, die Erkenntniss im Menschen hervorbringe, sondern dass vielmehr, so weit es sich um die natürliche Erkenntniss handelt, das erkennende Subject selbst die Erkenntniss aus sich erzeuge, ohne dass dabei irgendwie das Object direct betheiligt wäre [1]). Letzteres diene nur dazu, um das erkennende Subject zur Erkenntnissthätigkeit zu wecken, zu sollicitiren [2]). Würde das Object die Erkenntniss im Subjecte erzeugen, dann müssten auch immer Alle in gleicher Weise ein Object erkennen und in gleicher Weise über dasselbe urtheilen. Allein das trifft keineswegs zu. Vielmehr weichen oft die Meinungen der Menschen über ein und dasselbe Object gar vielfach von einander ab. Wir beurtheilen den Gegenstand nicht wie er ist, sondern wie wir ihn beurtheilen, so ist er uns [3]). Wir gewinnen die Erkenntniss nicht aus dem Objecte, sondern wir tragen vielmehr die Erkenntniss auf das Object über und legen sie in dasselbe hinein [4]). Das erkennende Subject verhält sich in der natürlichen Erkenntniss in keiner Weise leidend vom Objecte, sondern nur thätig [5]). Nicht unser Auge richtet sich nach dem Gegenstande; vielmehr muss umgekehrt der letztere nach dem erstern sich richten.

Wie also in der natürlichen Entstehung der Dinge im Allgemeinen und im Besondern die Entwicklung überall nicht von Aussen nach Innen, sondern vielmehr umgekehrt von Innen nach Aussen geht, so findet solches auch bei der natürlichen Erkenntniss des Menschen statt. Alles fliesst auch hier von Innen heraus, nicht von Aussen hinein. Aber eben deshalb muss auch alle Erkenntniss schon von vorneherein in unserm Innern beschlossen sein; denn sonst könnte sie nicht aus unserm Innern hervorfliessen. In der wirklichen Erkenntniss geschieht somit nichts anders, als dass die Erkenntniss, die in uns schon verborgen liegt, durch das Object geweckt und in's Bewusstsein hervorgerufen wird [6]). Und das gilt nicht blos von den natürlichen Objecten, welche uns gegenübertreten, sondern auch von den Büchern, die wir lesen. Nicht aus diesen Büchern schöpfen wir die Erkenntniss des Gelesenen; sie sind nur geschrieben zum Zeugniss und Memorial der Einfältigen, um sie zur Erkenntniss zu erwecken, zu erinnern, zu er-

1) Ebds. K. 9. 21. — 2) Ebds. K. 12. — 3) Ebds. K. 9 ff. — 4) Ebds. K. 12. 5) Ebds. K. 12. — 6) Ebds. K. 15.

muntern, zu ermahnen, zu überzeugen und zu überweisen. Würden wir die Erkenntniss aus dem Buche selbst schöpfen, dann müsste Jeder jedes Buch verstehen, während doch das Verständniss eines Buches einzig durch die Einsicht des Lesenden bedingt ist [1]).

Das gilt von der natürlichen Erkenntniss. Handelt es sich dagegen um die *übernatürliche* Erkenntniss, so verhält es sich mit dieser gerade umgekehrt. Das Auge, durch welches die übernatürliche Erkenntniss uns zufliesst, ist der Verstand, und dieser ist selbst wiederum, wie wir schon wissen, das innerste Gemüt, das „Fünklein" der Seele, in welchem die göttliche Bildniss niedergelegt ist. Ihr Object ist das Uebernatürliche und Göttliche. Und hier ist es denn nun nicht das Auge, aus welchem die Erkenntniss fliesst, sondern es fliesst vielmehr umgekehrt die Erkenntniss vom Objecte in's Auge. Das erkennende Subject verhält sich hier rein leidend dem Objecte gegenüber, und nur unter der Bedingung, *dass* es sich rein leidend verhält, kann die übernatürliche Erkenntniss sich in ihm gestalten. Diese wird vom Objecte allein hervorgebracht, ohne Zuthun des Subjectes, gleichwie umgekehrt die natürliche Erkenntniss durch das Subject allein ohne Zuthun des Objectes hervorgebracht wird [2]). Das Urtheil steht in der übernatürlichen Erkenntniss bei dem „Gegenwurfe," d. i. bei Gott und seinem Worte; der Mensch selbst wirkt Nichts; er steht still in allen seinen Gedanken und ist gleichsam todt. Wir haben hier eine leidende, nicht eine thätige Erkenntniss [3]).

Allein obgleich die übernatürliche Erkenntniss vom Objecte kommt, so kommt sie doch eigentlich nicht von *Aussen* in uns hinein; denn Gottes Geist und Wort ist *in* uns. Was wir erkennen, ist uns selbst immanent. Gott wohnt in uns, in dem inwendigen Grund unserer Seele, in seiner Bildniss; er ist selber das Auge und das Licht in des Menschen Herzen. Darum fliesst auch diese übernatürliche Erkenntniss aus unserm Innern, aus dem uns immanenten göttlichen Geiste heraus, und nicht umgekehrt von Aussen in uns hinein [4]). Von diesem Standpunkte aus betrachtet ist also die übernatürliche Erkenntniss dennoch wieder der natürlichen congruent. *In* uns ist das Licht dieser Erkenntniss, in uns selbst tragen wir die letztere, in so fern wir den Geist Gottes in uns haben, nicht von Aussen schöpfen wir sie.

Aber wenn wir uns in der übernatürlichen Erkenntniss rein leidend verhalten, wenn Gott selbst in uns wie das Object, so auch das Auge ist, mit welchem dasselbe gesehen wird: dann sehen wir leicht, dass in dieser übernatürlichen Erkenntniss alle Thätigkeit des Erkennens ausschliesslich Gott selbst angehört. Dann sind es eigentlich nicht wir, welche Gott erkennen, sondern Gott ist es, welcher sich in uns und durch uns selbst erkennt. Und das ist denn auch Weigel's

1) Ebds. K. 9. 15. — 2) Ebds. K. 6. — 3) Ebds. K. 12. — 4) Ebds. K. 12. 13.

Ansicht [1]): Gott sieht und erkennt sich selber, sagt Weigel, in seiner Bildniss, in, mit und durch den Menschen, als durch sein gehorsames Kind und Werkzeug; er ist selber das Auge, das Licht und die Erkenntniss des Menschen; unser Auge ist Gottes Auge; es sieht, was Gott will, und nicht, was wir wollen; wie die Glieder des Leibes der Seele Werkzeuge sind, so ist auch unser innerer Mensch mit allen seinen obersten und innersten Kräften ein Werkzeug Gottes [2]).

Daraus folgt, dass wir, wie die natürliche Erkenntniss nicht aus Büchern, so auch die übernatürliche Erkenntniss nicht aus der Bibel schöpfen, wie die „Buchstabentheologen" wollen [3]). Die heilige Schrift ist nur dazu da, um den göttlichen Geist in uns zu erwecken und so die wahre Erkenntniss im Geiste in uns zu beleben [4]). Ohne den Geist ist sie zu Nichts nütze, vielmehr ist sie ohne denselben eine „Beidehänderin;" jeder kann sie gebrauchen, wie und zu was er will [5]). Wird sie dagegen im Geiste gelesen, so ist sie für uns ein angenehmes Zeugniss und kommt mit unserm Herzen überein. Alle wahre Auslegung der heiligen Schrift muss daher aus dem Geiste fliessen. Und in so weit sie aus demselben fliesst, kann sie nur Eine sein [6]). Desshalb sind alle wahrhaft Gläubigen, die den Geist haben, unter sich Eins. Die Secten entstehen nur dadurch, dass man die heiligen Schriften mit der blos natürlichen Erkenntniss ohne den Geist Gottes liest und auslegt [7]). Durch den Geist aber prüfen wir alle Bücher und Secten und können, so lange wir den Geist haben, unmöglich verführt werden [8]).

§. 121.

Im Bisherigen haben wir die allgemeinen Grundsätze der Weigel'schen Mystik kennen gelernt. Diese allgemeinen Grundsätze werden nun von Weigel angewendet, um den Begriff der subjectiven Erlösung des Menschen, den Begriff der Rechtfertigung und Heiligung zu erklären. Wir wissen, dass die lutherisch-calvinistische Lehre die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen von einander trennte. Jene galt ihr als eine rein äusserliche Imputation der Gerechtigkeit Christi, bedingt durch den Glauben; diese dagegen galt ihr als ein Einwohnen Christi mit seinem Geiste im Menschen, woraus die guten Werke entspringen; so aber, dass dieses Einwohnen Christi mit seinem Geiste im Menschen der geschehenen Rechtfertigung erst nachfolgt. Das Hauptgewicht lag also immerhin auf der Rechtfertigung durch den Glauben allein; und man darf sich deshalb nicht wundern, wenn die lutheri-

1) Ebds. K. 12. 25. — 2) Ebds. K. 13. — 3) Ebds. K. 15. — 4) Ebds. K. 14. 5) Ebds. K. 20. — 6) Ebds. K. 12. 22. Vom wahren Christenthumb. K. 2. S. 28. — 7) Ebds. K. 4. S. 55 Der güldene Griff, K. 12. 14. — 8) Vom wahren Christenthumb, K. 4. S. 59.

schen Theologen immer ganz besonders dieses Moment hervorhoben und auf die Anerkennung und Geltendmachung desselben drangen, das andere Moment dagegen, das wesenhafte Einwohnen Christi mit seinem Geiste in uns und die daraus erfolgenden guten Werke darüber in den Hintergrund treten liessen. Dass damit die Sittlichkeit nichts gewinnen konnte, liegt auf der Hand. Gegen diese Lehrrichtung erhoben sich denn nun die Mystiker. Sie erklärten sich gegen die blos äusserliche Imputationslehre und suchten dagegen das zweite Moment der lutherischen Erlösungslehre, das wesenhafte Einwohnen Christi in uns fast ausschliesslich zur Geltung zu bringen. Gerade damit traten sie eben in das Gebiet der Mystik hinüber; denn dieses Moment bildet eben das mystische Element in der lutherischen Lehre. Schon Osiander, Schwenkfeldt und Frank haben wir auf dieser Bahn getroffen; auch Weigel schliesst sich denselben an. Die allgemeinen Grundsätze seiner Mystik boten ihm die Handhabe dar, um diesen Gedanken mit aller Entschiedenheit zu urgiren.

Mit aller Entschiedenheit erklärt sich demnach Weigel gegen die blos imputative Gerechtigkeit der „Buchstabentheologen." Eine blos äusserliche Imputation der Gerechtigkeit Christi reicht nach seiner Ansicht nicht hin zur Rechtfertigung; wir müssen wesentlich Kinder Gottes werden, nicht blos imputativisch [1]). Und diess werden wir nur durch die neue Geburt aus Gott, welche da ist „Christus inhabitans et regnans [2])." Die Wiedergeburt ist nicht ein blosser Schatten, sondern ein leiblich Wesen. Christus wohnt selbst geistig und leiblich in dem Wiedergebornen, und gerade darin besteht dessen Wiedergeburt [3]). Allerdings wird uns Christi Verdienst zugerechnet; aber nur unter der Bedingung, dass wir in Christo sterben und leben, dass Christus selbst wesenhaft uns innewohnt [4]). Wie also Gott der Vater in Christo dem Sohne ist, und der Sohn im Vater, diese beide Eins: — so ist auch Gott der Sohn im wiedergebornen Menschen, und der wiedergeborne Mensch im Sohne, — diese beide Eins [5]). Wir müssen

---

1) Ebds. K. 1. S. 12 ff. — 2) Ebds. K. 1. S. 14. K. 6. S. 80. — 3) Ebds. K. 1. S. 14. K. 3. S. 37.

4) Ebds. K. 1. S. 16. Christi Tod und Verdienst wird keinem zugerechnet, er habe dann Christi Tod in sich, er werde dann durch die Taufe zu gleichem Tod getauft und sein alter Leib mit Christo gekreuzigt; da gilt die Zurechnung oder Imputation, nemlich so wir den Tod Christi in uns haben, der unser Leben ist; sterben wir mit ihme, so stehen wir auch mit ihme auf in ein neu Leben. K. 5. S. 63. Ich verwerfe nicht die imputativam justitiam; sonst würfe ich von mir hinweg die Gnade, d. i. Christum. Sondern es wird mir das Leiden und Sterben oder Verdienst Christi zugerechnet aus Gnaden, indeme ich durch den Glauben Christum in mir lasse leben, regieren und herrschen. Also dass sein Tod in mir das Leben ist, und nicht neben mir oder ausserhalb mir imputirt sine essentiali inhabitatione. — 5) Ebds. K. 1. S. 17.

uns verleiben mit Christi gekreuzigtem Leibe: sonst gibt es keine Wiedergeburt; denn wer Christi Geist und Leib nicht in sich hat, ist nicht sein [1]).

Soll nun aber diese Wiedergeburt im Menschen sich vollziehen, dann ist die Grundbedingung hiezu die wahre Gottesgelassenheit. Der Mensch soll seinen eigenen Willen aufgeben im göttlichen Willen; — denn was aus eigenem Willen geschieht, ist Sünde, und in der Hölle brennt nur eigener Wille; — er soll sich Nichts annehmen, sondern seinen Willen Gott lassen, also in wahrer Gelassenheit sich Gott unterwerfen, blos unter Gott schweben, von sich selber abfallen, sich verläugnen, und dann durch dieses Absterben seiner selbst in Christum sich einkehren als in den innern Grund und ihn allein in sich wirken lassen [2]). Alle äussern Sinne sammt der Imagination soll der Mensch stille halten und sich hineinkehren in den inwendigsten Grund seiner Seele; hier soll er in ihm selber in ein Vergessen kommen seiner selbst und in stiller Gelassenheit auf Gott warten [3]). „Es muss kurzum gestorben sein', soll Gott im Menschen Mensch werden [4]).“

Auf dem Grunde dieser Gelassenheit erwächst dann der Glaube und durch diesen kommt die Rechtfertigung. Christus geht mit seinem Geiste und mit seinem Leibe in uns ein und wird zum Centrum unsers innern Lebens. Indem er aber eingeht in uns, wirkt er in uns selbst den rechtfertigenden Glauben. Ja, wenn wir die Sache recht fassen, so ist Christus selbst, in so fern er in uns leibt und lebt, dasjenige, was wir den Glauben nennen, der uns rechtfertigt [5]). „Das ist der Glaube,“ sagt Weigel, „nämlich Christi Leben, in uns herrschend, sein Geist in uns, sein Fleisch und Blut in uns [6]).“ So ist die ganze Wiedergeburt in uns ausschliesslich das Werk Gottes; wir verhalten uns nur leidend. „Denn die neue Geburt geben oder den Glauben, steht nicht in unserm eigenen Willen oder Laufen, sondern in dem Willen Gottes; derselbe muss es thun und nicht der Mensch. Die Wiedergeburt ist nicht Creaturwerk, sondern Gottes Werk in dem gelassenen Menschen; Gott will nicht ohne den Menschen und der Mensch mag nichts ohne Gott; sondern die beiden miteinander, Gott wirkend, der Mensch leidend [7]).“ Ist aber auf solche Weise der Mensch wiedergeboren, so wirkt er in Christo und aus Christo auch gute Werke; aber diese gehören eigentlich nicht ihm, sondern Christo allein in ihm an, weil er in der Gelassenheit seines Willens nur diesem zum Werkzeuge seines Thuns dient [8]). Alles Gute in dem Wiedergebornen ist also auf Gott, auf Christum zurückzuführen.

---

1) Ebds. K. 3. S. 37 f. — 2) Vom Ort der Welt, K. 17 ff. Vgl. Der güldene Griff. K. 14. — 3) Ebds. K. 8. — 4) Vom Ort der Welt, K. 28. — 5) Vom wahren Christenthumb, K. 1. S. 22. K. 5. S. 63. — 6) Ebds. K. 1. S. 16.

7) Vom Ort der Welt, K. 28. Vgl. Vom wahren Christ., K. 8. S. 48.

8) Vom wahren Christ., K. 2. S. 25. V. Ort d. Welt, K. 17.

Fragen wir nun, wie sich diese soteriologischen Lehrsätze in das Ganze des Weigel'schen Systems einfügen, so wird die Antwort hierauf sich leicht ergeben, wenn wir auch seine Lehre vom Sündenfalle herbeiziehen. Adam, sagt Weigel, hat durch die Sünde die göttliche Bildniss, in welcher ihm Gott selbst als Licht seiner übernatürlichen Erkenntniss einwohnte, verloren [1]. Er ist herausgetreten aus dem Geiste in das Fleisch, und dadurch ist er unterworfen worden dem Gestirn und der Natur; es entstand für ihn die Nothwendigkeit, natürliche Künste, Sprachen und Handwerke zu erfinden [2]. Damit ist er aber zugleich auch der Unwissenheit des Göttlichen und dem Bösen verfallen, weil das Princip aller übernatürlichen Erkenntniss und das Princip alles Guten von ihm gewichen ist. Die ganze Wiedergeburt muss es also darauf absehen, die göttliche Bildniss im Menschen wieder herzustellen, den innern Menschen im äussern wieder zum Leben zu erwecken. Und das geschieht eben dadurch, dass Christus in das Innere des Menschen wieder eingeht und in ihm wirkt und waltet. So redintegrirt sich die Bildniss Gottes wieder in dem Menschen, der Mensch wird wieder in die übernatürliche Erkenntniss eingeführt und zur Ausübung des Guten fähig gemacht. Jener ganze mystische Erkenntnissprocess, wie er oben im Allgemeinen auseinander gesetzt worden ist, charakterisirt sich, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, als das wesentliche Resultat der Wiedergeburt im Glauben. Wenn oben gesagt wurde, dass in der übernatürlichen Erkenntniss Gott selbst es sei, welcher sich im Menschen und durch den Menschen erkenne, so ist es hier Christus mit seinem Geiste, welcher im Menschen und durch den Menschen sich erkennt. Und so fällt zuletzt die übernatürliche Erkenntniss mit dem rechtfertigenden Glauben zusammen [3].

Allein wenn auch durch die Wiedergeburt die göttliche Bildniss, der innere Mensch, wieder hergestellt wird, so bleibt doch auch noch der alte Adam, der äussere Mensch, und weil dieser dem Bösen zugekehrt ist, so ist der Mensch auch nach der Wiedergeburt nicht ohne alle Sündhaftigkeit [4]. Der Mensch wird zwar frei von der Sünde, aber nicht von der Sündhaftigkeit. Denn es ist ein Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun. Sünde haben alle Heiligen, weil sie den sündhaften alten Adam in sich tragen; allein sie thun nicht Sünde, d. h. sie bleiben nicht im Willen zur Sünde [5]. Der Mensch kann aber auch nach der Wiedergeburt wieder seinen Willen der Sünde

---

1) V. Ort d. Welt, K. 18. S. 62. — 2) Ebds. a. a. O. u. K. 23.

3) Der güldene Griff, K. 19. 20. 23. — 4) Vom wahren Christenthumb, K. 3. S. 36. Der gläubige Mensch hat zwei Erden in ihm, die tödliche, finstere, verdammliche Erde aus der ersten Geburt durch Adam, die andere Erde ist die neue Erde, aus der andern Geburt durch Christus.

5) Ebds. K. 2. S. 25.

wirklich hingeben, eben weil der alte Adam in ihm ist, und dann ist er nicht mehr blos sündhaft, sondern er sündigt wirklich. Wenn es daher heisst, dass der gläubige Christ nicht sündigen könne, so ist dieses nur wahr nach dem innern, nicht nach dem äussern Menschen [1]). In diesem bleibt die Freiheit zum Bösen immer. Aber eben deshalb ist es Aufgabe des wiedergebornen Menschen, den fleischlichen Begierden zu widerstehen, das Fleisch zu kreuzigen und den alten Adam mit seiner Begierlichkeit nicht wirksam sein zu lassen [2]). — Wie dem Menschen diese Aufgabe noch gestellt werden könne, da doch Christus selbst in ihm das Princip alles Guten ist, und er sich dabei rein passiv verhält, ist allerdings eines von jenen Räthseln, welches Weigel uns eben so wenig löst, wie seine dogmatischen Gewährsmänner dasselbe lösen konnten.

Wenn aber im wiedergebornen Menschen immer noch zwei Leiber sind, der heilige und himmlische Leib Christi und der äussere sündige Leib Adams, so wird in der einstigen Auferstehung dieser äussere Leib abfallen und blos der heilige, geistige Leib Christi, welchen der Gläubige aus der Wiedergeburt geschöpft hat, übrig bleiben. Nach dem Tode des Leibes kommt die Seele weder in den Himmel, noch in die Hölle, sondern blos in den Schooss Abrahams [3]). Tritt sie aber nach der einstigen Auferstehung in die ewige Herrlichkeit ein, dann wird der äussere Mensch nicht mehr sein; er wird ganz gezogen sein in den innern Menschen, himmlisch, vergeistigt und vergottet, sein Leib wird sein ein solcher, der aus der neuen Geburt, aus dem Fleische Jesu Christi gewachsen ist und nicht aus Adam. Ebenso wird dann mit dem äussern Leibe des Menschen auch alles Natürliche, alles Körperliche aufhören und nur mehr eine „einige Weite“ übrig bleiben [4]).

Das Bisherige dürfte genügen, um ein Bild der Weigel'schen Mystik zu bieten. Die Lehren der deutschen Mystiker spielen unstreitig überall in diese Mystik hinein; aber sie sind aufgepropft auf einen andern Stamm, welcher aus der Wurzel des Lutherischen Systems hervorgewachsen ist. Die ganze Weigel'sche Lehre bewegt sich in der Atmosphäre der lutherischen Dogmatik. Er tritt der reinen, nackten Imputationslehre entgegen, das ist wahr; aber die Gerechtigkeit durch den Glauben allein ist doch auch sein Schibboleth, obgleich er diesem Lehrsatze eine andere Fassung gibt. Ebenso verhält es sich mit der manichäischen Entgegensetzung des innern und äussern Menschen. Was aber das eigentlich mystische Element in Weigel's Lehre betrifft, so ist dasselbe bei ihm unstreitig auf die Spitze getrieben. Wir haben hier nicht mehr blos eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen von

---

1) Der güldene Griff, K. 15. 17. — 2) Vom wahren Christ., K. 3. S. 48. K. 6. S. 76. — 3) Ebds. K. 9. S. 97. — 4) Vom Ort der Welt, K. 14. 16. 22. 24. 25.

Seite des Menschen, sondern das menschliche Erkennen geht ganz in dem göttlichen auf; Gott selbst ist es, welcher sich in uns erkennt und anschaut. Weiter lässt sich offenbar nicht mehr gehen. Die Subjectivität, welche von Luther gegenüber der objectiven Auctorität der Kirche auf den Thron erhoben worden, hat hier die Rudera einer äussern Kirche, welche man in den Bekenntnissschriften, in den Lehren gelehrter Theologen u. s. w. noch beibehalten wollte, von sich gestossen und die völlige Alleinherrschaft an sich gerissen. Die Consequenz müssen wir anerkennen, wenn wir auch die Lehre selbst nicht billigen können.

b) Jacob Böhme.

§. 122.

Die mystische Strömung, welche auf dem Boden der neuen dogmatischen Lehre erwachsen war, erreichte in Deutschland ihren Höhepunkt in Jacob Böhme. Als eine ganz eigenthümliche Erscheinung tritt uns dieser Mann in der gegenwärtigen Periode gegenüber. Ungebildet in den weltlichen und theologischen Wissenschaften seiner Zeit weiss er auf dem Wege einer mystischen Entfaltung seines innern Lebens uns ein vollständig ausgearbeitetes Weltsystem zu entwerfen. Nicht als ob dieses System ohne Verbindung stünde mit den Ideen, welche die damalige Zeit bewegten. Im Gegentheil, diese Ideen spielen überall in das System hinein und erscheinen als die Grundelemente, aus welchen das System sich bildet. Denn obgleich Böhme nicht in der Gelehrsamkeit der damaligen Zeit aufgewachsen war, so hat er doch, theils durch den Umgang mit solchen Männern, welche mit den speculativen Ideen der damaligen Zeit vertraut waren, theils durch eigene Lectüre von einschlägigen Schriften die gedachten Ideen sich angeeignet und sie als Folie seinen mystischen Ausführungen zu Grunde gelegt. Er selbst erzählt, dass er vieler hoher Meister Schriften gelesen habe, in der Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe darin zu finden [1]). Zu diesen Schriften gehören unzweifelhaft die deutschen Bücher des Paracelsus, da dessen so ganz eigenthümliche Terminologie auch die seinige ist. Aber auch mit den Ansichten der frühern und gleichzeitigen Mystiker ist er nicht unbekannt gewesen; denn sein Biograph Abraham von Frankenberg beruft sich auf die Zeugnisse dieser Mystiker, und Abraham von Frankenberg lebte mit Böhme im vertrautesten Umgange. Wenn daher der erstere mit jenen Mystikern bekannt war, so konnte der letztere davon nicht unberührt bleiben. So kommt es, dass der Mysticismus Böhme's dennoch der cabbalistischen Strömung seiner Zeit sich anschmiegt, und dass sein ganzes

---

1) *Jacob Böhme*, Aurora, c. 10, 27. (Ausgabe der Werke Böhme's von Schiebler, Leipzig 1841.)

System eine durchgängige Uebereinstimmung mit der Cabbalah aufweist. Aber allerdings sind die gedachten Ideen in dem System Böhme's auf eine eigenthümliche, in gewisser Beziehung originelle Weise verarbeitet. Es ist eine lebhafte, nicht selten exorbitante Phantasie, welche in den Schriften Böhme's ihr Spiel treibt. In einer ganz phantastischen Umhüllung, unter lauter concreten Naturbildern treten uns die leitenden Ideen in Böhme's Schriften gegenüber; höchst selten kann er eine speculative Idee in ihrer Reinheit festhalten; immer verschwindet sie ihm wieder in den eigenthümlichen Gestalten seiner Phantasie und muss sich den Bedingungen derselben fügen. Auch in dieser Beziehung folgt er der Fährte der Cabbalah, welche sich ja gleichfalls, wie wir seiner Zeit gesehen haben, in den bizarrsten Phantasiebildern mit Vorliebe bewegt. Aber eben dieses phantastische Spiel, in welches der Mysticismus Böhme's sich verliert, bringt es mit sich, dass bei ihm die Gebiete des Idealen und Sinnlichen, des Sittlichen und Natürlichen keineswegs in rechter Weise sich ausscheiden, vielmehr in der Weise sich mit einander vermischen, dass sie zuletzt ganz in einander aufgehen. Da setzt sich ihm das Ideale immer zugleich in ein Natürliches, Physisches um; die sittlichen Unterschiede werden ihm zu natürlichen, d. h. in der Natur selbst begründeten Unterschieden; der ethische Process spielt in einen Naturprocess hinüber. So kommt es, dass der Gegensatz zwischen Gut und Bös bei ihm nicht auf das ethische Gebiet allein beschränkt bleibt, sondern zuletzt als begründet in einem natürlichen, kosmischen Gegensatze erscheint. Damit erhält das System einen gewissen dualistischen, manichäischen Anstrich, und wir finden es daher zum wenigsten erklärlich, wenn Männer, die mit dem Böhme'schen System wohl vertraut waren, ihn geradezu des Manichäismus beschuldigten. Die lutherisch-dualistische Grundanschauung zieht sich in der That wie ein rother Faden durch den Böhme'schen Mysticismus hindurch. Ja noch mehr. Der Gegensatz zwischen Gut und Bös pflanzt sich bei Böhme nicht blos in das kosmische Gebiet hinüber, sondern er spielt zuletzt sogar in das göttliche Leben hinein, indem sich in dem letztern bei Böhme ein analoger Gegensatz ansetzt, wie derselbe im ethischen und physischen Gebiete sich vorfindet. Ja gerade durch diesen Gegensatz im göttlichen Leben wird der durchgängige Gegensatz im Gebiete der äussern und innern Welt begründet. In dieser Hinsicht geht also der Böhme'sche Mysticismus ganz in jene Richtung ein, auf welche die lutherischen Lehrsätze uns hingewiesen haben; das Räthsel, welches die Lutherischen Lehrmeinungen in speculativer Beziehung dem denkenden Geiste vorgelegt haben, erscheint bei Böhme in einem gewissen Grade schon gelöst. Die spätere Zeit hat diese Lösung noch weiter geführt, bei Böhme aber ist sie schon angebahnt.

Jacob Böhme wurde als der Sohn eines armen lutherischen Landmannes im Jahre 1575 in dem Dorfe Alt-Seidenberg unweit Görlitz

geboren. Schon frühzeitig zeigte er Anlage zu visionären Zuständen; zugleich regte sich in ihm ein lebhaftes Bedürfniss nach dem Höhern; der Wunsch, etwas Ausserordentliches zu wirken, kam hinzu und ging in die Hoffnung über, zu etwas Ausserordentlichem berufen zu sein. Als Knabe wurde er nach Görlitz geschickt, um daselbst das Schuhmacherhandwerk zu erlernen. Nach zurückgelegter Lehrzeit begab er sich auf die Wanderschaft, und hier ward die in ihm herrschende Stimmung immer mehr befestigt, besonders da durch den Widerspruch, in welchem die einzelnen protestantischen Parteien und Secten mit einander standen, und welcher sich überall in der heftigsten und rohesten Weise kundgab, der Zweifel in ihm war geweckt worden. Die innern Kämpfe, welche er zu bestehen hatte, endeten schon auf seiner Wanderschaft hin und wieder mit visionären Zuständen. Alsbald nach seiner Rückkehr von der Wanderschaft, im Jahre 1594, erwarb er sich zu Görlitz das Meisterrecht, verheirathete sich dann und arbeitete in seinem Geschäfte. Da geschah es denn eines Tages, dass er auf ein blankgebohntes Zinngeschirr, welches im Sonnenlichte lebhaft funkelte, den Blick heftete, und nun gerieth er plötzlich in einen erhöhten Gemütszustand und glaubte gefunden zu haben, was er suchte. Es entstand in ihm „eine solch wunderbare innere Klarheit, dass es ihm war, als vermöchte er nun ungehemmt die tiefsten und letzten Principien aller Dinge zu durchschauen.“ Dennoch vergingen noch mehr als zehn Jahre, bevor er den Versuch machte, das, was sein Inneres erfüllte, in Worte zu fassen. Die erste Schrift, in welcher er seine höhere Erkenntniss darzulegen versuchte, war die „Aurora,“ oder „Morgenröthe im Aufgang.“ Dieses Buch wurde ihm aber die Quelle grosser Leiden. Es fiel dem Oberpfarrer von Görlitz, Primarius Richter, in die Hände, und dieser trat nicht blos auf der Kanzel mit leidenschaftlicher Heftigkeit gegen Böhme auf, sondern veranlasste auch ein obrigkeitliches Einschreiten gegen denselben. Er musste das Manuscript seiner „Morgenröthe“ abliefern und sich verpflichten, künftig nichts mehr zu schreiben. Sieben Jahre lang fügte er sich diesem Verbote, endlich aber griff er unter dem Zuspruche seiner Freunde im Jahre 1619 wieder zur Feder und verfasste bis zu seinem im Jahre 1624 erfolgten Tode eine ansehnliche Menge von grössern und kleinern Schriften, während er sein Handwerk, in welchem er schon sehr zurückgekommen war, gänzlich aufgab und von den Unterstützungen seiner Freunde lebte. Zuerst flossen aus seiner Feder das Buch „De tribus principiis,“ — „von den drei Principien göttlichen Wesens,“ nebst einem Anhange „über das dreifache Leben des Menschen;“ dann die „vierzig Fragen von der Seele,“ nebst einem Anhange: „das umgewandte Auge,“ einem kurzen Abriss der Seelenlehre. In den Anfang des Jahres 1620 fallen dann: die Schrift „von der Menschwerdung Jesu Christi,“ die „sechs theosophischen Punkte,“ und endlich

das Büchlein „vom irdischen und himmlischen Mysterium," nebst einigen kleinern Aufsätzen. Im Jahre 1621 schrieb er das Schriftchen „von den vier Complexionen," zwei „Schutzschriften wider Balthasar Tilken" und das „Bedenken über Esaias Stiefels Büchlein von dreierlei Zustand des Menschen und dessen neue Geburt," welchem im Jahre 1622 noch eine zweite Schrift ähnlichen Inhaltes nachfolgte: „Vom Irrthum der Sekten des Esaias Stiefel und Ezechiel Meth." Aus demselben Jahre 1622 stammen die Schriften: „von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen" („Signatura rerum"), „von wahrer Busse," „von wahrer Gelassenheit," „vom übersinnlichen Leben," „von der Wiedergeburt" und „von der göttlichen Beschaulichkeit." Im Jahre 1623 verfasste er das Buch „von der Gnadenwahl," und die Schriften „von der heiligen Taufe" und „vom heiligen Abendmale." Seine letzten in das Jahr 1624 fallenden Schriften endlich sind: das „Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele," „vom heiligen Gebete," die „Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung," der „Clavis oder Schlüssel der vornehmsten Punkte" und die „177 theosophischen Fragen." Dazu kommen noch vierundsechzig „theosophische Sendbriefe," zu verschiedenen Zeiten geschrieben. Noch in seinem letzten Lebensjahre brach ein neuer Sturm über Böhme herein. Der Primarius Richter erhob sich neuerdings mit heftigen Schmähungen gegen ihn. Böhme verantwortete sich zwar gegen seine Vorwürfe, musste aber doch Görlitz verlassen und begab sich nach Dresden, wo er mehrere Freunde und Anhänger zählte. Doch schon nach einem Monate kehrte er nach Görlitz zurück und starb daselbst gegen Ende des Jahres 1624 [1]).

Böhme ist der natürlichen Vernunfterkenntniss in dem gleichen Grade abgeneigt, wie alle Mystiker und Theosophen seiner Zeit. Mit Paracelsus ist er darin einverstanden, dass die Vernunft aus dem Gestirne stamme und folglich blos dem äussern Menschen angehöre [2]). Nur mit dem äussern Leben, mit weltlichen Künsten und Wissenschaften hat sich also die Vernunft zu beschäftigen; in die göttliche Erkenntniss soll sie sich nicht mischen; aus dieser Einmischung der natürlichen Vernunft in die höhere Erkenntniss ist das falsche Babel erboren worden [3]). „Der natürliche Vernunftmensch versteht nichts vom Geheimniss des Reiches Gottes; denn er ist ausser und nicht in Gott, wie sich das an den Vernunftgelehrten beweist, welche um Gottes Wesen und Willen streiten und ihn doch nicht erkennen, indem sie nicht Gottes Wort im Centrum ihrer Seelen vernehmen [4])." „Alles

1) Vgl. *Hamberger*, „die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme," (München 1844), S. IX ff. Ich habe diese das ganze System Böhme's umfassende Schrift zur folgenden Darstellung mitunter beizuziehen mir erlaubt.

2) De incarn. verb. p. 3. c. 2, 3. — 3) De tr. princ. c. 18, 68. Von wahrer Gelassenheit, 1, 16. — 4) Sendbr. 35, 5.

ist Fabel und Babel, was aus Schlüssen der menschlichen Selbstheit in göttlicher Erkenntniss und Willen geschieht [1]." Möge die Christenheit einmal aus dem Vernunftschluss aufwachen und in Christo in Gottes klares Angesicht schauen [2])!

Nicht die Vernunft also ist das Organ der wahren Gotteserkenntniss; wir müssen uns über die Vernunft zur unmittelbaren Schauung erheben, um dieses Ziel der wahren Erkenntniss Gottes und seiner Offenbarung zu erreichen. Die Möglichkeit dieser Schauung ist darin begründet, dass der Mensch einen Funken des göttlichen Lichtes in seiner Seele trägt. Denn „der Geist des Menschen ist nicht allein aus den Sternen und Elementen gekommen, sondern es ist auch ein Funke aus dem Lichte und der Kraft Gottes darin verborgen [3])." Die Seele hat ihren Quell und Ursprung aus dem Wesen der Gottheit [4]); ja sie ist nach ihrem höhern Wesen selbst göttlicher Natur, indem das Licht Gottes in ihr entzündet ist. In diesem göttlichen Lichte nun und durch dasselbe vermag die Seele durchzubrechen bis in das Innerste der Gottheit, und schaut in diesem Durchbruche dann ohne Mittel die ursprüngliche Geburt Gottes in die drei Principien, den Process des Werdens aller Dinge [5]). „Gleichwie das Auge des Menschen siehet bis in das Gestirn, daraus es seinen anfänglichen Ursprung hat, also sieht auch die Seele bis in das göttliche Wesen, darin sie lebt [6])." Diese unmittelbare Schauung im Geiste Gottes ist die Grundbedingung aller wahren Erkenntniss [7]). Alle ächte und wahre Schriftauslegung hängt davon ab [8]). „Was hülfe es," sagt Böhme, „wenn ich auch noch so viel aus der Schrift redete, und könnte die ganze Bibel auswendig und verstünde nicht, aus welchem Geist und welcher Erkenntniss die heiligen Männer geredet haben? Wenn ich nicht auch denselben Geist habe, den sie gehabt, wie will ich sie denn in Wahrheit verstehen [9])?"

Diesen Voraussetzungen entsprechend beruft sich denn nun Böhme für die Bewahrheitung seiner eigenen Lehre überall auf diese unmittelbare Anschauung, zu welcher er durchgedrungen sei. „Als ich mich ernstlich zu Gott erhob," sagt er, „brach der Geist Gottes in

---

1) Von wahrer Gelass., 1, 46. — 2) Myst. magn., c. 26, 3. — 3) Aurora, Vorrede 96. — 4) Ebds. 98.

5) De trib. princ. c. 2, 2. 4. Der verborgene Mensch, welcher ist die Seele (so fern die Liebe im Lichte Gottes in deinem Centro aufgeht), ist Gottes eigen Wesen (3, 19), da der heil. Geist aufgehet, darinnen das andere Principium Gottes stehet. Wie wolltest du denn nicht Macht haben, zu reden von Gott, der dein Vater ist, dess Wesens du selber bist. c. 7, 16. Wo willst du doch Gott suchen? Suche ihn nur in deiner Seele; die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt steht.

6) Aurora, Vorr. 99. — 7) De tripl. hom. vita c. 1, 23—25. — 8) Menschw. I, 1, 3. — 9) Apol. wid. Tilken, II, 55.

mir durch, und mein Geist brach in ihm durch die Höllenpforte bis in die innerste Geburt der Gottheit durch, und in diesem Lichte hat mein Geist alles gesehen[1]." „Als ich in Gottes Beistand rang und kämpfte, da ging meiner Seele ein wunderliches Licht auf, das der wilden Natur ganz fremd war, darin ich erst erkannte, was Gott und Mensch wäre, und was Gott mit dem Menschen zu thun hätte[2]." Aus der unmittelbaren Anschauung im Geiste Gottes also will Böhme geschrieben haben[3]); dem Leser wird gesagt, dass er, wenn er der Lehren Böhme's spotte, dem Geiste Gottes widerstehe, dass er vor Gottes Gericht nicht bestehen und die Hölle sein Antheil sein werde[4]). Gewiss ein bedeutendes Prästigium, welches Böhme seiner Lehre vindicirt! Es will uns das keineswegs recht zusammenstimmen mit der grossen Demut und Einfachheit, welche an Böhme so oft gerühmt wird.

Suchen wir denn nun in's Klare darüber zu kommen, welches denn die Erkenntniss gewesen sei, die Böhme unmittelbar aus dem göttlichen Geiste geschöpft hat!

§. 123.

Gott ist nach Böhme in seinem Ansichsein eine reine Unbestimmtheit. Er ist reiner Geist ohne alles Wesen. Er ist nicht diess und nicht das, nicht bös und nicht gut, nicht Liebe und nicht Zorn; er hat in sich keine Unterschiede, er ist naturlos, affectlos und creaturlos — mit Einem Worte: er ist ein ewiges Nichts[5]). Als dieses ewige Nichts ist er das Mysterium magnum, der ewige Ungrund, in welchem ewige Stille und Verborgenheit waltet. Doch ist dieser ewige Ungrund zugleich zu fassen als ein ewiger Wille. Jeder Wille hat aber eine Sucht, etwas zu begehren und dadurch sich in sich selbst zu spiegeln, und daher wohnt auch in dem ewigen Ungrunde der Wille, sich in sich selbst zu spiegeln. Damit kommen wir zu den Anfängen der göttlichen Dreieinigkeit. „Der Vater ist an sich der Wille des Ungrundes; er fasset sich aber in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Diese Lust ist dann des Willens oder Vaters gefasste Kraft, d. i. sein Sohn, Herz und Sitz, der erste Anfang im Willen. Ferner aber spricht sich der Wille durch das Fassen wiederum aus sich aus, und dieses Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit[6])." Doch kann man auf diesem Standpunkte noch nicht mit Grund sagen, dass Gott drei Personen

---

1) Aurora, c. 19. p. 212 ff. Vgl. Apol. wider Tilken, I, 22—25.

2) Apol. wid. Tilken, I, 20—26. — 3) Psychol. vera, c. 30, 3. Myst. magn. c. 5, 15. Ap. wid. Tilken, I, 301. 305. 307. — 4) Aurora, c. 5. p. 51. — 5) De trib. princ. c. 4, 31. De elect. grat. c. 1, 3. 20. Myst. magn. c. 1, 2. — 6) Myst. magn. 7, 6—8. De elect. grat. c. 1, 5. 6. 12.

sei, sondern er ist blos dreifaltig in seiner ewigen Gebärung. Er gebiert sich in Dreifaltigkeit und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein Einiges Wesen, weder Vater, noch Sohn, noch Geist, sondern das Einige ewige Leben oder Gut. Die Dreiheit wird vielmehr erst recht in seiner ewigen Offenbarung verstanden, allwo er sich durch die ewige Natur, d. i. durch's Feuer im Lichte offenbart [1])."

Der dreifache Geist ist nämlich eigentlich noch kein Wesen, sondern nur der ewige Verstand, unfasslich wie der menschliche Verstand; aber als unergründlicher, ewiger Wille ist er die Kraft oder der Verstand zum Wesen [2]). Daher strebt er, sich in Grund und Wesen einzuführen und dadurch sich selber offenbar zu werden [3]). Das ist die ewige göttliche Magie. In diesem ewigen magischen Begehren gebiert sich Gott selbst zum Wesen; „die göttliche Magie führt den Abgrund in den Grund und das Nichts in Etwas [4])." So wird Gott zum Wesen. Aber er kann sich nur dadurch zum Wesen gebären, dass er in sich selbst einen ewigen Gegensatz zweier Principien setzt. Das eine dieser Principien ist Finsterniss, das andere Licht, das eine herber Zorn, das andere sanfte Liebe, das eine ist der Leib, die Natur, das andere das Herz, das Gemüt Gottes [5]). Denn was sich selbst offenbar werden soll, das muss sich in sich selbst entzweien, ohne Gegensatz ist keine Selbstoffenbarung möglich. „Wenn Alles nur Eins wäre, so wäre das Eins sich selber nicht offenbar [6])." „Wenn ein Licht sein soll, so muss zuvor ein Feuer sein. Das Feuer gebiert das Licht, und das Licht macht das Feuer in sich offenbar; es nimmt das Feuer, d. i. die Natur in sich auf, und wohnet im Feuer [7])." Der Zorn kann nur durch die Liebe, die Liebe nur durch den Zorn offenbar werden [8]). In der Sehnsucht also, sich zu gebären, zeucht der Wille des Ungrundes in sich und erfüllt sich. Das ist seine Finsterniss. Da jedoch die Finsterniss nicht möglich ist ohne Licht, so blitzt aus ihr in dem Augenblicke, wo sie sich gestaltet, wie in einem Schrack das Licht auf, um die Finsterniss selbst wiederum zu dämpfen [9]). Daher ist die Finsterniss zugleich ein herber Feuerquall, aus welchem das Licht urständet, und das Licht dringt wiederum ein in diese herbe Feuernatur, um sie zu sänftigen. So ist in Gott ein ewiges Contrarium: in dem einen waltet feuriger Grimm, in dem andern lichte Freude, nach dem einen nennt sich Gott einen gereiz-

1) Myst. magn. c. 7, 9—12. — 2) Ib. c. 6, 1. — 3) Ib. c. 4, 9. De elect. grat. c. 1, 18. De incarn. verbi p. 2. c. 1, 8. 9. — 4) Sechs myst. Punkte, 5, 1—11. — 5) De trib. princ. c. 1, 4. 5. Von wahrer Gelassenheit, 2, 10. De incarn. verb. p. 1. c. 1, 9. 11. — p. 3. c. 3, 3. — 6) 177 theos. Fragen 3, 6.
7) Myst. magn. c. 40, 3. — 8) Ib. c. 4, 19. c. 5, 7. c. 8, 10. 27.
9) Psych. ver. c. 1, 6. 10. c. 12, 8. Myst. magn. c. 3, 26. c. 4, 1.

ten, eifrigen Gott; nach dem andern einen liebenden, sanftmütigen Gott [1]).

So haben wir denn nun eine „ewige Natur" in Gott, im Gegensatze zu dem „ewigen Geiste" Gottes, welcher aus dem „Centrum dieser ewigen Natur" aufgeht. In dieser ewigen Natur sind aber wiederum sieben Naturgestalten zu unterscheiden, durch welche und in welchen sich Gott allmälig zu seiner vollen Wirklichkeit und Leiblichkeit ausgestaltet. Die erste Naturgestalt ist die finstere Herbigkeit, in welche sich Gott vermöge seines ewigen Willens zusammenzieht [2]). Die zweite Naturgestalt, welche unmittelbar aus der ersten erfolgt, ist die Bewegung, aus welcher der Geist, die Empfindlichkeit und das Leben urständet. Sie ist der Gegensatz der ersten [3]). Aus beiden ergibt sich dann die dritte Naturgestalt, nämlich die Angstqual. „Die herbe Begierde nämlich fasset sich, und zieht sich in sich, und macht sich damit voll, hart und rauh; das Ziehen dagegen, die zweite Gestalt, ist ein Feind der Härte. Die Härte ist haltend und das Ziehen ist fliehend; das eine will also in sich, das andere will aus sich. Da sie aber doch nicht von einander weichen oder sich trennen können, so werden sie in einander gleich einem drehenden Rade (Ixionsrad), wobei das eine Theil über sich, das andere unter sich will. Was die Begierde hart macht, das zerbricht das Ziehen wieder; so ist denn hier die grösste Unruhe, gleich einer wüthenden Unsinnigkeit, und hieraus ergibt sich dann eine erschreckende Angst [4])." Diese drei ersten Naturgestalten, in welchen sich gewissermassen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes Wirkungsweise kundgibt [5]), können symbolisch auch mit dem Namen Salz, Quecksilber und Schwefel bezeichnet werden [6]). Aus der Angstqual leuchtet endlich der Feuerblitz auf, als die Geburt des Lebens: — und das ist die vierte Naturgestalt. In dieser wird erst wahrhaft und wesentlich die göttliche Dreieinigkeit offenbar. Im Blitze entzündet sich das Licht und es gestaltet sich jenes Contrarium im Innern Gottes, wovon wir oben schon gesprochen haben. Das herbe Feuerprincip, aus welchem das Licht urständet, ist nun der Vater, das Licht, welches aus dem dunkeln Grunde aufblitzt, ist der Sohn, und aus dem Ineinandersein jener beiden Principien, des Lichtes im Feuer und des Feuers im Lichte, resultirt der heilige Geist, „als die wallende Kraft aus Gott, welche vom Vater und Sohn ausgeht [7])." — Verhält sich nun das also, dann kommen wir damit von selbst auf die noch übrigen drei Naturgestalten.

---

1) Ib. c. 5, 10. De trib. princ. c. 9, 30. Von wahrer Gelassenheit, 2, 10. De incarn. verb. p 1. c. 1, 8. 7. — 2) Clavis 8, 88. — 3) Ib. 8, 30.

4) Myst. magn. c. 3, 15. 16. — 5) De elect. grat. c. 3, 6—9. — 6) Clavis, 9, 46. 47. — 7) De incarn. verb. p. 1. c. 1, 13. De trib. princ. c. 4, 44. 57 sqq. Auror, c. 3. p. 36. 88. Myst. magn. c. 1, 8, 4. c. 7, 6—8. 13.

Die fünfte Naturgestalt ist nämlich nichts anderes, als jenes sanfte Licht, jene sanfte-Liebe, welche aus dem Feuerblitze geboren wird, und welche zugleich als ein lichter Wassergeist sich darstellt [1]). Die sechste Naturgestalt ist dann der Hall und Schall. „Indem nämlich die Eigenschaften im Lichte alle in der Gleichheit stehen, so freuen sie sich; eben hiedurch aber wird dann die Kraft der Sinne lautbar, womit dann die Liebe der Einheit in Wollen und Wirken, in Finden und Empfinden übergeht [2]).“ Die siebente Naturgestalt endlich ist als eine leibliche Zusammenfassung der Wirkung der andern Eigenschaften zu betrachten, und wird von Böhme bezeichnet als die wesentliche Weisheit, als die Natur oder der Leib Gottes, als der ungeschaffene Himmel, als der göttliche Salniter [3]). In derselben und durch dieselbe gelangt Gott zu seiner vollkommenen Wirklichkeit; er ist nicht mehr reiner unfasslicher Geist, er hat sich eine leibliche, natürliche Concretheit gegeben. Denn „die Weisheit ist des Geistes Wesenheit, welche derselbe wie ein Kleid an sich führt und sich damit offenbart. Ohne dieselbe würde seine Gestalt nicht erkannt: sie ist als seine Leiblichkeit zu betrachten. Freilich ist sie nicht ein körperliches, begreifliches Wesen gleich uns Menschen; dennoch aber ist sie wesentlich und sichtbar, welches der Geist an sich nicht ist [4]).“ Sie stellt sich dar als die Wirkung, als die Erscheinung des dritten Princips. Denn „der heilige Geist führt den Glanz der Majestät in die Wesenheit, darinnen die Gottheit offenbar steht [5]).“

Es kann uns nicht entgehen, dass diese Verflechtung der Dreipersönlichkeit Gottes in den Process der Naturgestalten oder Qualitäten die wahre und eigentliche Persönlichkeit der göttlichen Personen ganz zurücktreten, ja verschwinden lässt. Sie sinken zu Eigenschaften, zu Momenten der Selbstgestaltung Gottes herab. Der Vater wird zum Zornfeuer, der Sohn zum Lichte der Liebe, der heilige Geist erscheint gar nur mehr als eine „wallende Kraft“ aus den beiden erstern. Wie man die Sache auch immer fassen möge, die Böhme'sche Dreieinigkeit können wir keineswegs als die christliche anerkennen.

Die sieben Naturgestalten erscheinen bei Böhme auch als sieben „Quellgeister,“ in welchen das göttliche Leben sich bewegt [6]). Jeder dieser göttlichen Geister, jede dieser göttlichen Lebensgestalten will regieren, jede hat ihren eigenen Willen; ausserdem wäre weder Empfindlichkeit, noch Feindlichkeit, sondern eine ewige Stille. Keine aber soll, vor den andern sich hervordrängend, offenbar werden, sondern mit denselben in gleicher Concordanz stehen [7]). Und in dieser

1) De trib. princ. c. 4, 50. 51. De elect. grat. c. 3, 26. 29. — 2) Tab. princ. 1, 48. — 3) De elect. grat. c. 4, 10. 11. Aurora, 11, 1. 47. Tab. princ. 1, 49.
4) De tripl. vita, c. 5, 50. — 5) Ib. c. 4, 82. 5, 39. Vgl. *Hamberger*, a. a. O. S. 30 ff. — 6) Auror. 9, 37. 10, 2. 3. 21. — 7) Antistief. 2, 348. 349.

Concordanz, in dieser Temperatur stehen sie denn auch wirklich in Gott. So erscheinen sie in der ewigen göttlichen Natur als hell und rein und als leuchtende Fakeln. In ihrer Temperatur sind sie „in der ewigen Natur geistlich und erscheinen hier in heller, krystallinischer, durchscheinender Wesenheit [1]."

Wenn aber die Naturgestalten in Gott selbst in Temperatur stehen, so gehen sie dagegen in der creatürlichen Welt in Schiedlichkeit aus einander. In der geschaffenen Natur walten dieselben Naturgestalten, wie in der göttlichen Natur; aber sie treten hier auseinander, während sie in Gott Eins sind. Wenn aber dieses, dann entsteht die Frage, wie denn die creatürlichen Dinge aus Gott hervorgegangen seien.

In dieser Beziehung nun lehrt Böhme, dass die Welt mit allen Wesen, welche sich in derselben vorfinden, aus „der ewigen Natur," aus den sieben Geistern der ewigen Natur erschaffen worden sei [2]. „Die Schöpfung," sagt er, „ist damit erfolgt, dass die Figuren, wie sie von Ewigkeit in der Weisheit waren erblickt worden (Ideen), nun mit dem Fiat im Willengeiste Gottes (d. i. mittelst der ersten Naturgestalt) begreiflich gemacht wurden, nicht aus einer fremden Materie, sondern aus Gottes Essenz, aus der Natur des Vaters [3]." „Die geschaffene Welt ist vor dem Mysterium magnum gewesen, indem da alle Dinge in der Weisheit, in geistlicher Form, in einem ringenden Liebespiel gestanden sind. Diese geistliche Form hat dann der einige Wille in's Wort gefasst, und dann die Scienz (d. h. die herbe, zusammenziehende Qualität) frei wirken lassen, dass sich eine jede Kraft in eine Form einführe, nach ihrer Eigenschaft [4]." So ist die ewige Natur zugleich das scharfe „Fiat," durch welches der Wille dasjenige, was er in der ewigen Weisheit erblickt, zum Wesen bringt [5]. „Durch das grosse Sehnen der Finsterniss nach dem Lichte und der Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniss erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniss spiegelirte [6]." Doch ist bei der Weltentstehung nicht blos die ewige Natur Gottes, sondern auch der göttliche Geist betheiligt. Denn als die „wallende Kraft aus Gott" bethätigt er sich in der Welt als aller Essentien Centrum, Formirer und Bildner [7]. Das Fiat des Wortes ist es, welches die Materie macht; der Geist dagegen zerschneidet und formt sie nach dem Gedanken [8]. Der heilige Geist hat somit den Kreis seiner Wirksamkeit recht eigentlich in der äussern Welt, und da er an sich nur eine Kraft Gottes ist, so erhält er seine eigentliche Wirklichkeit erst in der Welt. Daher mag es kommen, dass bei Böhme überall auch die

---

1) De elect. grat. c. 3, 40. — 2) De tripl. vita c. 3, 40. — 3) De incarn. verbi, p. 1. c. 2, 6. — 4) De elect. grat. c. 4, 12. — 5) De trib. princ. c. 14, 74. 6) Ib. c. 7, 29. c. 14, 33. — 7) Ib. c. 4, 57—63. — 8) Ib. c. 9, 36.



äussere Welt als das dritte Principium erscheint. Es ist kaum anzunehmen, dass er zwei von einander verschiedene „dritte Principien" aufzustellen gewillt ist; vielmehr scheinen uns seine verschiedenartigen Aeusserungen über das dritte Princip nur darin eine genügende Erklärung zu finden, dass der heilige Geist erst in der Welt zur vollen Wirksamkeit und Wirklichkeit gelangt.

Aber nun frägt es sich weiter: wenn die Welt aus der ewigen Natur Gottes hervorgeht, wenn alle Naturgestalten, welche in der ewigen Natur Gottes sich finden, auch in der Welt sind, nur dort in Temperatur, hier in Distemperatur: wie verhält sich das Sein der Welt zum Sein Gottes? Fallen beide dem Wesen nach in Eins zusammen, oder sind sie der Substanz nach von einander verschieden? Gerade dieser Punkt, auf welchen es doch zumeist ankommt, entbehrt bei Böhme, wie bei den frühern deutschen Mystikern, aller festen Bestimmung. Es finden sich bei ihm Aeusserungen, welche die Vermengung des Seins Gottes mit dem Sein der Welt entschieden in Abrede zu stellen scheinen, und wiederum andere Aeusserungen, welche ebenso entschieden auf die Zusammenziehung des beiderseitigen Seins in Ein Sein hinweisen. „Die äussere Welt," sagt er, „ist nicht Gott, wird auch ewig nicht Gott genannt, sondern nur ein Wesen, darin sich Gott offenbart [1])." „Wenn man sagt: Gott ist Alles, Gott ist Himmel und Erde und auch die äussere Welt, so ist das wahr; denn von ihm und in ihm urständet Alles. Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist? Eine solche Religion nahm der Teufel in sich, und wollte in allem offenbar und in allem mächtig sein [2])." „Gott hat nicht darum geschaffen, dass er dadurch vollkommen würde, sondern zu seiner Selbstoffenbarung, zu grosser Freude und Herrlichkeit. Diese Freude hat nicht mit der Creation selber angefangen, sondern ist von Ewigkeit her, aber nur als ein geistliches Spiel in Gott gewesen [3])."

Das liesse sich allerdings hören; allein mit diesen Aeusserungen verbinden sich andere, welche keineswegs so unverfänglich sind. „Da Gott," sagt Böhme, „diese Welt sammt Allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus er's machte, als sein eigenes Wesen, aus sich selbst [4])." „Der ewige dreifaltige Gott hat alle Dinge mit und durch das ewige Wort aus sich selber und zwar aus seinen beiden Eigenschaften, aus der ewigen Natur oder dem Zorn, und aus der Liebe, wodurch der Zorn oder die Natur gesänftigt wird, erschaffen und zum Wesen gebracht [5])." „Also siehest du, wie Gott Alles aus Nichts habe geschaffen, nur aus sich [6])." „Die Schöpfung ist anders nichts, denn ein Aushauchen oder Aussprechen des Wesens

1) Antistief 2, 316. — 2) Wid. Tilk. 2, 140. — 3) De sign. rer. 16, 2.
4) De tr. princ. c. 1, 3. — 5) Antistief. 2, 33. — 6) De tr. princ. c. 7, 23.

Gottes [1])." „Gott ist kein Macher, sondern nur ein Formirer der Eigenschaften, ein Schöpfer, und nicht ein Macher [2])." „Gott ist das Wesen aller Wesen [3]);" er ist Eins und Alles; was wir schaffen nennen, ist nur ein Spiel Gottes mit sich selbst [4]); er gebiert sich selbst aus Einem Wesen in alle Wesen [5]).

Kann man wohl nach solchen Aeusserungen noch mit Grund annehmen, dass Böhme eine eigentliche Schöpfung aus Nichts im christlichen Sinne gelehrt habe? Er mag allerdings dieselbe im Sinne gehabt haben; aber ob seine Lehre von der Weltentstehung noch als Schöpfungslehre im *christlichen* Sinne uns erscheinen könne, das dürfte zu verneinen sein. Wenn die Welt aus der ewigen Natur Gottes hervorgegangen ist, und dieselben Essentien die Grundlage ihres Seins bilden, welche die göttliche Natur constituiren, so lässt sich ein substantieller Unterschied zwischen beiden im Sinne des christlichen Schöpfungsbegriffes wohl nicht mehr aufrecht erhalten. Wir werden von selbst hingewiesen auf die Idee der *Emanation*. Der Emanationsbegriff allein scheint uns dazu geeigenschaftet zu sein, die auf den ersten Blick widersprechenden Aeusserungen Böhme's über die Weltentstehung und über das Verhältniss Gottes zur Welt mit einander zu vereinbaren und auszugleichen. Unter der Voraussetzung der Emanationsidee konnte Böhme mit Recht sagen, dass Gott die Welt aus sich selbst, aus seiner ewigen Natur, habe hervorgehen lassen; er konnte aber auch daran festhalten, dass Gott nicht die Welt, und die Welt nicht Gott sei, weil nach der emanatistischen Lehre Gott, obgleich er die Welt aus sich hervorgehen lässt, doch nicht in der Welt aufgeht, sondern in seinem Ansichsein stets transcendent bleibt über der Welt. Damit stimmen denn auch anderweitige Aeusserungen Böhme's überein. So wenn er die Welt mit einem Apfel vergleicht, welcher aus einem Baume hervorwächst. Derselbe ist nicht der Baum selbst; aber er wächst aus der Kraft des Baumes [6]). Oder wenn er die Entstehung der Welt in Parallele setzt mit der Geburt eines Kindes aus der Mutter. So lange der Same in der Mutter ist, gehört er ihr an; wenn aber ein Kind daraus wird, so ist er nicht mehr ihr, sondern des Kindes Eigenthum. Ebenso ist es auch mit den aussergöttlichen Wesen. „Sie sind alle zusammen aus dem göttlichen Samen zusammenfigurirt; nachdem diess aber geschehen, so haben sie jedes sein leibliches Wesen für sich selber [7])." Das scheint klar genug zu sein, um uns eine substantielle Emanation der Dinge aus der göttlichen Natur erkennen zu lassen. Man könnte allerdings einwenden, dass ja Böhme einen zeit-

---

1) Antisteif. 2, 37. De test. Chr. p. 1. c. 3, 16. — 2) Myst. magn. c. 19, 27.
3) De tr. princ. c. 1, 1. c. 7, 21. — 4) Myst. magn. c. 5, 3. c. 8, 25. De signat. rer. 16, 2. — 5) De tr. princ. c. 4, 55. — 6) De signat. rer. 16, 1.
7) Auror. 4, 34. 35.

lichen Anfang der Schöpfung gelehrt habe. „Es ist Alles von Ewigkeit gewesen,“ sagt er, „aber blos essentialisch, nicht wesentlich; nur figürliche Geister ohne Corporirung existirten von Ewigkeit, wie in einer Magia, wobei eines das andere verschlungen hält[1].“ „Die Erschaffung der Engel (und somit auch der übrigen Dinge) hat einen Anfang; jedoch nicht die Kräfte, woraus sie erschaffen sind, sondern diese stehen mit in der Geburt des ewigen Anfanges[2].“ Allein diese Lehre vom Anfange der Welt dürfte unsere Ansicht keineswegs umstossen, da ja auch andere Emanatisten von einem Anfange der Welt sprechen, und so dem christlichen Gedanken sich anschliessen, obgleich sie diesen Anfang der Welt aus ihren eigenen Principien nicht zu begründen vermögen. Wie dem auch immer sei, so viel scheint uns sicher zu sein, dass die Bestimmungen, welche Böhme über das Hervorgehen der Dinge aus Gott gibt, dem christlichen Schöpfungsbegriffe keineswegs conform sind, sondern blos in den Begriff der Emanation passen. Sollte man anderer Meinung sein können, wenn man folgende Aeusserung Böhme's liest: „Mysterium magnum ist das Chaos und der Grund, daraus Seelen und Engel und alle anderen Creaturen hervorgehen, und darin sie als in einem Einigen Grunde gelegen sind, *wie das Bild im Baume, ehe es der Künstler aus demselben herausgeschnitzt hat*[3]?“

Doch gehen wir weiter! Der Fortgang der Böhme'schen Lehre wird unsere Ansicht noch mehr bestätigen.

§. 124.

Reflectiren wir nochmals auf das „Contrarium,“ welches durch die Selbstgeburt Gottes im Innern Gottes selbst gesetzt wird. Dieser ewige Gegensatz in Gott wird von Böhme in höchster Spannung gedacht, so dass er zuletzt sogar in das ethische Gebiet hineinspielt. Die Antithese zwischen Licht und Finsterniss in Gott erscheint nämlich bei Böhme zugleich als Antithese zwischen Gut und Bös. Das Wesen der Wesen, sagt er, ist Eines, scheidet sich aber in seiner Gebärung in zwei Principien, Licht und Finsterniss, *Gut* und *Bös*; im Abgrund des Grimmes ist die strenge Bosheit, während das Licht das Gute ist[4]. Im ersten Principio ist Gott die *Hölle*, im zweiten der *Himmel*; Himmel und Hölle sind keine Orte, sondern nur die beiden genannten Principien in Gott[5]. „Wenn wir vom Urgrunde, vom ersten Principio sinnen, so finden wir allda der Hölle und des Zornes Abgrund; ja wir finden der Hölle und des Zornes *Willen*; wir finden weiter aller *Teufel* Willen; wir finden den neidischen Willen aller Creaturen dieser

---

1) Vierzig Fragen, 19, 7. — 2) Myst. magn. c. 8, 1. — 3) Clavis, 6, 23.
4) De tr. princ. c. 16, 9. De signat. rer. c. 16, 11. 26. — 5) Myst. magn. c. 5, 9.

Welt, warum sich Alles feindet, neidet, beisst und schlägt[1]." Gott ist selbst das höllische Feuer, in welchem die Teufel wohnen; er ist selbst nach seinem ersten Princip die ewige Bosheit[2]).

Nun ist allerdings in Gott selbst das Böse nicht offenbar; denn „das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen, und hält es im Guten in Zwang gleichsam als gefangen[3])." Allein in der creatürlichen Welt, im dritten Princip, sind die Naturgestalten nicht mehr in Temperatur; es tritt daher hier auch das Böse hervor und bethätigt seinen Gegensatz gegen das Gute. Und da die Natur der Welt aus der „ewigen Natur" Gottes urständet, so muss auch alles Böse, das in der creatürlichen Welt sich vorfindet, aus dem ersten Princip in Gott urständen[4]). „Aller Zank also, aller Geiz, Neid, Zorn, Krieg, falsche Begierde, urständet aus dem Centro der Rache, des Grimmes Gottes, aus der finstern Welt[5]). Nun wird allerdings Gott nach dem ersten Princip nicht Gott genannt, sondern nur nach dem zweiten Princip[6]), und von diesem Standpunkte aus muss man sagen, dass in Gott, so weit er Gott heisst (d. i. nach dem zweiten Principium), kein böser Wille sein könne[7]); allein nach dem ersten Princip muss er wahrhaft als die Ursache alles Bösen betrachtet werden.

Die creatürliche Welt entspringt aber nicht blos aus dem ersten, sondern auch aus dem zweiten Princip; denn aus beiden zugleich ist sie geboren. Daher muss in dieser Welt mit dem Bösen auch das Gute sich vorfinden, und muss ebenso im thätigen Gegensatze zum Bösen stehen, wie das Böse gegen das Gute sich auflehnt. In allen Dingen ist daher Böses und Gutes vertreten; Beide bedingen sich gegenseitig und sind die Grundlage alles Lebens und aller Gestaltung. Die äussere Welt, sagt Böhme, ist als ein Rauch oder Brodem von Geistfeuer und Geistwasser, beides aus der heiligen und dann auch aus der finstern Welt ausgehaucht worden; darum ist sie bös und gut, und steht in Liebe und Zorn[8]). In allen Dingen ist Gutes und Böses, ein guter und ein böser Wille und Quall, und gerade in diesem Contrarium steht die Geburt alles Lebens[9]). „Jedes Wesen hat in sich Gutes und Böses, und in seiner Auswicklung, indem es sich in Schiedlichkeit führt, wird es ein Contrarium der Eigenschaften, da eine die andere zu überwältigen sucht[10])." Beide sind zwar im Grunde nur Ein Wesen; allein sie müssen einander gegenübertreten, wenn ein

---

1) De tr. pr. c. 10, 30. — 2) Ib. c. 4, 47. c. 9, 30. — 3) Sex punct. myst. c. 3, 2. — 4) De tr. pr. c. 1, 8. — 5) Myst. magn. c. 22, 70.

6) De tr. pr. c. 1, 8. De incarn. verb. p. 1. c. 1, 9. Myst. magn. c. 5, 10. c. 7, 14. Von wahrer Gelassenheit 2, 9. — 7) Ebds. 2, 26. De elect. grat. c. 1, 30.

8) Myst. magn. c. 6, 10. 5. 15. 29. c. 11, 15. c. 22, 45. Von wahrer Gelassenheit 1, 6. — 9) Auror. c. 1. p. 21, 26. c. 19. p. 212. De tripl. vit. hom. c. 9, 10. Antistiefel, 2, 51—53. — 10) De elect. grat. c. 8, 8.

Leben sich gestalten soll[1]). „Gift und Bosheit ist in allem Leben des dritten Princips, und in der Natur muss die Grimmigkeit sein; sonst wäre Alles ein Tod und ein Nichts[2]).“ „Denn da alle Gestalten der ewigen Natur hervorgehen mussten, um sich zu offenbaren, so musste es auch die Gestalt des Zornes und Grimmes: und das ist die Gestalt, so in der Mitte in der Geburt in allen Creaturen steckt, als das Gift oder Schwefelgeist: wie du denn siehst, dass alle Creaturen Gift und Galle haben, und steckt der Creatur Leben in dieser Macht[3]).“

Wir sehen, wie hier die ethischen Ideen auf das natürliche Gebiet übergetragen werden. In allen Dingen ist der Widerstreit zwischen Gut und Bös, und diese beiden Gegensätze sind reale Mächte, welche sich gegenseitig bekämpfen und gerade durch diesen Kampf das Leben bedingen. Hat das nicht einen ganz manichäischen Anstrich? Gut und Bös als zwei reale Mächte in der objectiven Wirklichkeit: — das war ja auch der Grundgedanke der manichäischen Lehre. Aber noch mehr. Böhme geht über den Manichäismus noch hinaus. Er setzt den Gegensatz zwischen Gut und Bös in die göttliche Natur selbst hinein, und lässt gerade dadurch diesen Gegensatz, wie er in der Natur auftritt, begründet sein[4]). So reicht seine Ansicht noch weiter zurück bis zur valentinianischen Gnosis. Worauf uns Luther in seiner Lehre nur implicite hinwies, das ist hier formell ausgesprochen. Wir werden sehen, wie bei Böhme dieser Gedanke eines natürlichen Gegensatzes zwischen Gut und Bös in Gott und in der Natur zuletzt auch in das ethische Gebiet heraufdringt, und die ganze Gestaltung seiner ethischen Lehre in der Weise bestimmt, dass auch hier die manichäischen Anklänge unverkennbar sind.

Als das dritte Principium, die geschöpfliche Welt, aus Gott hervorging, da war sie in einem weit höhern Zustande, als die gegenwärtige Naturwelt. Sie fasste zwar alle Eigenschaften der letztern in sich, aber diese wirkten hier nicht feindlich einander entgegen; es war eine himmlische Welt, ein paradiesisches Reich[5]). „Im Himmel,“ sagt Böhme, „in der geistlichen Welt, sind die nämlichen Eigenschaften, wie in der irdischen; aber sie sind da nur in der Möglichkeit und also nicht in so wilder Weise offenbar, sondern verschlungen, wie die Fin-

1) Myst. magn. c. 26, 37. 38. 27. 18. 19. — 2) De tr. princ. c. 11, 14.

3) Ib. c. 11, 20. — 4) Ib. c. 18, 19. Darum sollst du wissen, dass also Gott Alles in Allem ist; wo er nicht in der Liebe, im Lichte ist, da ist er im Finstern, in der Grimmigkeit und Qual. Myst. magn. c. 8, 24. Der heiligen Welt Gott und der finstern Welt Gott sind nicht zween Götter; es ist nur ein einiger Gott; er ist selber alles Wesen, er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniss; wo seine Liebe in einem Wesen verborgen ist, da ist sein Zorn offenbar. In manchen Wesen ist Liebe und Zorn in gleichem Masse und Gewicht, als uns denn von dieser äussern Welt Wesen also zu verstehen ist.

5) De tr. princ. c. 5, 28. Myst. magn. c. 17, 7.

sterniss vom Lichte [1])." — Als Herrscher über diese himmlische Welt aber ward der *Engel* geschaffen.

Jeder Engel ist aus Feuer und Licht geschaffen, und hat daher auch alle sieben Naturgestalten in sich; in der siebenten bildet sich sein Leib [2]). „Aus dem Gemüte, welches steht in der Finsterniss, hat Gott die Engel geboren [3]); das Verbum Fiat hat sie in eine Substanz gefasst und als Fürsten der Welt gesetzt [4]). Sie urständen folglich aus des Vaters Feuernatur; ihr Willensgeist aber war gerichtet in des Sohnes Natur und Eigenschaft; er ging in's Licht und bekam hier der Liebe Quaal, wodurch der Grimm gelöscht wurde [5])." So war das Strenge, Feurige und Herbe ihrer Natur im Lichte Gottes verklärt und gerade darin war die Herrlichkeit ihres Wesens begründet [6]). An der Spitze des Engelreiches standen drei Erzengel: Michael, Lucifer und Uriel. In der Dreiheit derselben wollte Gott ein creatürliches Abbild seiner heiligen Dreiheit darstellen [7]). Und wie in dem Leben Gottes ferners sieben Eigenschaften unterschieden werden müssen, so hat Gott jener Dreizahl noch sieben andere Fürstenengel untergeordnet [8]). Unter diesen stehen die Heere der übrigen Engel.

Allein obgleich alle Engel in's Licht geschaffen worden, so hing es doch von ihnen ab, sich in demselben zu behaupten. Sie hatten die Aufgabe, ihr Feuerleben Gott zu opfern, sich bleibend dem Lichte Gottes zu ergeben, und dadurch das Princip der Finsterniss in ihrem Wesen in seiner Gebundenheit zu erhalten. Sie durften sich in ihrer Feuernatur nicht gegen Gott erheben [9]). Eine freie Entscheidung der Engel für Gott oder gegen Gott war also die Bedingung ihrer Vollendung oder ihres Falles. Lucifer mit seinem Anhange nun entschied sich gegen Gott. Statt seinen Feuerwillen dem Lichte Gottes einzugeben und zu unterwerfen, erhob er sich vielmehr über dieses, und wollte mit seiner strengen Feuernatur über Gottes Licht und Liebe hinausfahren und darüber herrschen [10]). Er sah seine Schönheit, und im Bewusstsein dieser seiner Schönheit erhob er sich, wollte über die göttliche Geburt triumphiren und über Gottes Herz sich hinausschwingen [11]). Dadurch aber erregte er das Princip des Zornes Gottes, welches er in sich in Gebundenheit hätte erhalten sollen, und ward nun von demselben verschlungen [12]). Es erlosch das Licht in ihm; er fuhr hinab mit seinem Anhange in der Hölle Abgrund, d. h. in den Grimm des Zornes Gottes, und ward in demselben festgehalten [13]). Er hat

---

1) Ib. c. 10, 7. — 2) De incarn. verb. p. 1. c. 3, 9. 10. Auror. 12, 8. 16, 15.
3) De tr. pr. c. 10, 41. — 4) De incarn. verb. p. 1. c. 2, 5. — 5) Ib. p. 1. c. 2, 6. — 6) Ib. p. 1. c. 4, 67. — 7) Auror. 12, 86 sqq. — 8) Ib. 12, 7. 88. De elect. grat. c. 4, 24. — 9) Antistief. 2, 49. Wid. Tilk. 1, 187. — 10) De tr. princ. c. 4, 70. c. 5, 25. c. 9, 43. c. 10, 48. De incarn. verb. p. 1. c. 2, 6.
11) Auror. 13. 32. — 12) De tr. princ. c. 10, 50. 51. — 13) Ib. c. 8, 67. 70 sqq.



sich selbst die Hölle aufgeschlossen und ist in dieselbe eingegangen. Seine Qual besteht darin, dass er in unausgesetztem Streben sich abmüht, Gottes Licht in sich zu ziehen und über dasselbe zu herrschen; aber nie zu diesem Ziele gelangt [1]).

In diesen Fall des Engels ward denn nun aber auch die Welt, welche er beherrschte, hineingezogen. Sie ging ihrer ursprünglichen Herrlichkeit verlustig und stürzte in sich selbst zusammen. Lucifer hatte das Princip des Zornes erregt; dasselbe inqualirte nun mächtig nicht blos in ihm selbst, sondern auch in der ihm unterworfenen Welt, und so ward die Substanz der letztern durch den Zorn zur Materie zusammengezogen [2]). Was vorher unsichtbar war, das wurde jetzt sichtbar, und was vorher vergeistigt war, das wurde nun irdisch, sinnlich und greiflich. Es war nur mehr eine Ruine der frühern Welt. In dieser Ruine wurde aber auch der frühere Fürst der Welt mit seinem Anhange eingeschlossen, gefangen und gebunden [3]). Da ist nun seine Behausung, da der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Lucifer, indem er selbst Gott sein wollte, ging in das Centrum der Natur, d. h. er ging mit seinem Willen in die Selbstheit, die selbst das Centrum der Natur ist, und als er diess versuchte, da regte sich der Wille des Urgrundes, als des ewigen Vaters, verschlang ihn im Grimme in die Finsterniss und band ihn fest in der Behausung der irdischen Elemente [4]).

Diese Ruine der höhern Welt, welche der Fall des Engels veranlasst hatte, sollte jedoch nicht stehen bleiben; Gott wollte die Welt wiederherstellen. Und diese Wiederherstellung der Welt aus dem Ruin und aus der Zerrüttung geschah in dem Sechstagewerk, dessen Geschichte uns Moses erzählt. Nachdem die verstossenen Geister die Natur in Entzündung gesetzt hatten, so fasste Gott das Wesen dieser Natur zusammen, entzog es damit jenen Gewalten und steuerte deren Uebermute durch Wasser [5]). In dem Wasser liess dann Gott durch seinen liebevollen Schöpferwillen das Licht aufgehen und wandte damit die Macht der Finsterniss hinunterwärts in die Tiefe. „So blieb denn die Finsterniss in des Grimmes Eigenschaft in der Essenz der Erde und in der ganzen Tiefe dieser Welt; und das Naturlicht blieb in des Lichtes Essenz als ein wirkendes Leben, durch welches das heilige Element wirkte [6]).“ — Am zweiten Tage ist in Kraft des Lichtes eine Scheidung des äussern, materiellen von dem innern oder immateriellen Wasser erfolgt, und die Veste des Himmels in die Mitte zwischen diese beiden Wasser gesetzt worden [7]). Am dritten Tage sind

---

1) Ib. c. 14, 79. — 2) Ib. c. 5, 7. — 3) Ib. c. 5, 7. 30. c. 6, 6.

4) Myst. magn. c. 9, 7. 22. — 5) De incarn. verb. p. 1. c. 2, 8. De tripl. vit. c. 8, 24. 25. — 6) Myst. magn. c. 12, 16. — 7) Ib. c. 12, 24. Auror. 20, 27. 28. 21, 7.

das feurige und das wässerige Wesen, die Veste des Himmels und die Erde wieder in Conjunction getreten und auf diese Weise Gras, Kräuter und Bäume gebildet, zugleich aber auch Silber, Gold und allerlei Erze geboren worden [1]). Vor der Anzündung der Sonne und der Gestirne lag jedoch die Natur noch wie in der Macht des Todes und entbehrten die aus ihr hervorgegangenen Bildungen noch der lebendigen, wachsthümlichen Kraft. Nun hat aber Gottes ewiges Licht in die Finsterniss dieser Welt hineingeleuchtet und die Hitze in der Veste oder im Himmel entzündet; und so ist dann aus dem Feuer das Licht, die Sonne nämlich und der Sternenhimmel hervorgegangen [2]). Nachdem nun aber einmal die Sternenwelt existirte, so wurde durch diese das siderische Leben hervorgerufen, d. h. es entstanden durch sie lebendige Geschöpfe, Vögel, Fische, Landthiere [3]). Den Geist erhielten diese Geschöpfe vom Gestirn oder vielmehr vom Geiste dieser Welt; den Leib aber von der Erde [4]). — Endlich wurde der neue Fürst dieser neuen Welt, der *Mensch*, erschaffen, als vollkommenes Abbild der göttlichen Herrlichkeit, welcher die Engel noch überragen sollte [5]).

§. 125.

Der Mensch ist das Ebenbild Gottes und der Mikrokosmos. In so ferne er das Ebenbild Gottes ist, steht sein Wesen und Leben ebenso, wie das Wesen und Leben Gottes, in drei Principien [6]). Diess gilt von seiner Seele sowohl, als auch von seinem Leibe. Was zuerst seine Seele betrifft, so ist dieselbe dreigetheilt. Die Seele scheidet sich nämlich in die feurige Seele, in die Lichtseele und in die thierische Seele, so jedoch, dass selbe nicht drei Seelen, sondern nur drei Principien in der Einen Seele sind. „Der innere Feuerodem ist die wahre, ewige, creatürliche Seele; und des Lichtes Odem ist der wahre, verständige Geist der Seele, darinnen sie Engel ist; und der äussere Luftodem ist die Vernunftseele im wachsenden, thierischen Leben, womit der Mensch in allen Creaturen dieser Welt herrscht; das ist eine einige Seele in dreien Principien, nach dem Gleichniss Gottes [7]).“ Ebenso ist denn auch der Leib des Menschen dreifach ge-

---

1) Ib. 25, 29. 30. 21, 132. 133. 22, 6. 7. Clavis, 86. 88. — 2) Auror. 25, 68. De tr. princ. c. 8, 22. — 3) Auror. 20, 60. 61. Myst. magn. c. 14, 1. 2.

4) De elect. grat. c. 5, 20. De tripl. vita, c. 11, 7.

5) De tr. princ. c. 10, 8. c. 17, 2. Auror. c. 5. p. 49. De incarn. verb. p. 1. c. 2, 9. Vgl. *Hamberger,* a. a. O. S. 75 ff.

6) De tr. princ. c. 10, 9. 11. De regen. 1, 19. Sex puncta theos. c. 7, 28 ff. Myst. magn. c. 15, 18—20. Antistief. II, 61. 62. De signat. rer. c. 2, 6.

7) Myst. magn. c. 15, 15. De tr. princ. c. 12, 57. 58. 60. Die Seele hat alle drei Principien an sich, als das innerste den Wurm oder Schwefelgeist oder Quall, nach welchem sie ein Geist ist; und dann die göttliche Kraft, welche den Wurm sanft, hell und freudenreich macht, nach welcher der Wurm oder Geist

gliedert; wir haben nämlich zu unterscheiden einen himmlischen, einen siderischen oder feurigen und einen elementarischen Leib[1]). „In dem feurigen, geistlichen Leibe wohnt der feurische Geist als die feurische Seele; und in dem (himmlischen) Lichtleibe vom heiligen Elemente als vom wahren Himmelsbilde, welcher steht in einem geistlichen Sulphure, Mercurio und Sale, wohnet die heilige Seele als der Seele wahrer Geist, die ein Tempel Gottes ist; und in dem äussern Leibe, welcher ein limus der Erde und der andern Elemente ist, als in dem äussern Gestirne der fünf Sensus wohnt die äussere Seele, als der wahre Geist der äussern Welt[2])." So ist der Mensch nach den *beiden* Bestandtheilen seines Wesens dreigetheilt; aber doch nur *Ein* Mensch, ebenso, wie Gott in den drei Principien ein einiger Gott bleibt[3]).

Die Feuerseele, welche den Mittelpunkt des seelischen Seins im Menschen bildet, urständet, wie der Engel, aus dem ersten Princip in Gott, aus dem ewigen Vater, und ist somit eine Feuerflamme, welche aus der Feuernatur in Gott durch den Willen des Gemütes ausgegangen ist[4]). Sie steht daher mit ihrer innersten Wurzel in der Hölle Abgrund[5]). „In der Essenz ist sie von Ewigkeit gewesen; aber in der Creatur ist sie in der Zeit der Schöpfung des Leibes zum Bilde Gottes formirt worden[6])." Nach der Creatur hat sie daher einen Anfang, nicht aber nach der Essenz[7]). Ihren Sitz hat sie im Herzen[8]). — Diese Feuerwurzel der Seele ward aber erhoben in die göttliche Bildniss und in dem Lichte der letztern verklärt. Diese göttliche Bildniss ist die Lichtseele. „Sie ist magisch, sie ist subtil als ein Geist, und noch viel subtiler, ja viel subtiler und dünner, als die Seele selber[9])." Sie ist die Jungfrau der Weisheit, welche den Seelengeist mit himmlischer Wesenheit, mit himmlischem, göttlichem Fleische umgibt; und in ihrem Herzen sitzt der heilige Geist[10]). Sie ist umgeben mit der himmlischen Tinctur, die da der rechten Seele Leib ist[11]). In dieser Bildniss steht die Seele in dem zweiten Principio, in dem ewigen Lichte des göttlichen Sohnes. So befindet sich die Seele zwischen zwei Pforten und berührt zwei Principia: die ewige Finsterniss des Vaters und das ewige Licht des Sohnes; sie steht in

ein Engel ist, wie Gott der Vater selber, verstehe: auf solche Art und Geburt. Und dann hat sie das Principium dieser Welt ganz ungetheilt aneinander, und begreifet doch auch keines das andere; denn es sind drei Principien oder drei Geburten. Siehe, der Wurm ist das Ewige und sich selber Eigenthümliche; die andern zwei sind ihm gegeben, eines zur Rechten, das andere zur Linken. Myst. magn. c. 11, 20—25.

1) Ib. c. 11, 20—25. — 2) Ib. c. 15, 28. — 3) Ib. c. 15, 27. — 4) De incarn. verb. p. 1. c. 11, 1. 3. — 5) De tr. princ. c. 25, 8. 12. — 6) Apol. wid. Tilken I, 81. — 7) De incarn. verb. p. 1. c. 11, 2. — 8) Psych. ver. c. 11, 5. De sign. rer. c. 13, 1. — 9) Psych. ver. c. 12, 23. — 10) Ib. c. 4, 6. c. 12, 24.

11) De tr. princ. c. 13, 33. 28. 43. Psych. ver. c. 7, 4.

der Mitte, unten im höllischen Feuer und oben in Gott im Himmel [1]). Der Gegensatz zwischen Finsterniss und Licht, welcher in Gott vorhanden ist, pflanzt sich auch auf sie hinüber; sie ist gleichfalls ihrem Wesen nach eine „Feindung in sich selber [2])." — Dazu kommt endlich nach unten noch die irdische Seele, welche aus dem Gestirne stammt. Ihr gehört die Vernunft an, und sie heisst daher auch Vernunftseele [3]). Sie ist die eigentliche belebende Seele des Leibes. Sie ist ursprünglich mit dem Leibe entstanden; nur die höhere Feuer- und Lichtseele wurden dem ersten Menschen nach Bildung des Leibes von Gott eingeblasen [4]). Durch die niedere Vernunftseele steht der Mensch im dritten Principio. So hat die Seele in der That alle drei Principien an sich [5]). — Fortgepflanzt wird die Seele durch die Zeugung. Wie der Leib vom Leibe, so wird die Seele von der Seele erzeugt [6]). In der ursprünglichen Schöpfung ist das Wesen der Seele ein für allemal aus Gott hervorgegangen; die Vervielfältigung dieses Wesens muss in der gegenwärtigen Ordnung durch die Zeugung vermittelt werden [7]).

Wie aus dem Bisherigen ersichtlich ist, steht die Feuerseele im Menschen so zu sagen „in der Quetsche" zwischen den zwei andern Bestandtheilen der Einen Seele, welche jener zur Rechten und zur Linken beigegeben sind [8]). Aber da die drei Bestandtheile der Seele aus den drei Principien alles Seins urständen, so muss jeder dieser Bestandtheile unter dem Einflusse jenes Princips stehen, aus welchem er entspringt. Jedes der drei Principien sucht also den Menschen an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen: das Feuerprincip, das Lichtprincip und der Geist der Welt [9]). Daraus folgt, dass sich um den Menschen in dem Menschen selbst drei Principien streiten. Er kann dem einen oder dem andern derselben sich hingeben [10]). Welchem von ihnen er sich hingibt, dem irdischen, höllischen oder himmlischen Princip, das besitzt ihn; welche Essenz das Regiment bekommt, dieselbe führt er, und dieselbe hängt ihm an und führt *ihn;* sie gibt ihm Sitten und Willen, und vereinigt sich ganz mit ihm [11])." Es liegt an dem Menschen selbst, sich für dieses oder jenes Princip zu entscheiden [12]); hat er sich aber entschieden, dann steht er in der Gewalt jenes Principiums, welches in ihm gesiegt hat [13]).

Diese allgemeinen psychologischen Lehrsätze vorausgesetzt gehen

---

1) De tr. princ. c. 7, 2. c. 10, 14. De regen. 1, 15. De tripl. hom. vita c. 8, 5. 12. — 2) De tr. princ. c. 5, 3. 4. Psych. ver. c. 17, 2. — 3) De regen. 4, 16.
4) De tr. princ. c. 7, 2. — 5) Psych. ver. c. 2, 1. — 6) De elect. grat. c. 8, 31. — 7) Psych. ver. c. 8, 14. c. 10, 4. c. 14, 7. De test. Christ. p. 1. c. 4, 48.
8) De incarn. verb. p. 3. c. 7, 4. 5. — 9) De tr. princ. c. 25, 4. Psych. ver. c. 15, 1. 2. — 10) De incarn. verb. p. 3. c. 7, 4. 5. — 11) Sex punct. theos. c. 4, 23. — 12) De tr. princ. c. 22, 18. Psych. ver. c. 2, 2. — 13) Myst. magn. c. 10, 46.

wir nun weiter zur Lehre Böhme's vom Sündenfall und von der Erlösung, worin die kosmologische Theorie sowohl als auch die anthropologische Lehre Böhme's erst ihre Ergänzung und Vollendung findet.

§. 126.

Der erste Mensch, wie er an die Stelle Lucifers als Herrscher der Welt war eingesetzt worden, war in seinem ursprünglichen Zustande ähnlich dem Engel. Allerdings stand er schon ursprünglich nicht, wie der Engel, blos in zwei, sondern vielmehr in drei Principien. Die Feuerseele des ersten Menschen war nämlich einerseits in's Licht geschaffen, d. i. mit der göttlichen Bildniss ausgestattet, und andererseits war sie zugleich mit der Leibseele und dem Leibe aus dem dritten Princip verbunden. Aber sein äusserer Leib war kein so harter, finsterer Leib, wie ihn der Mensch gegenwärtig an sich trägt; er war vielmehr vom Lichtelemente durchdrungen und verklärt [1]. „Die innere heilige Leiblichkeit vom reinen Elemente drang durch die vier Elemente und hielt den Limus der Erde oder den äussern sulphurischen (irdischen) Leib in sich wie verschlungen. Letzterer war wahrhaftig vorhanden; aber auf eine Art, wie die Finsterniss im Lichte wohnt, so also, dass die Finsterniss vor dem Lichte nicht mag offenbar werden [2]." Der innere Mensch durchdrang in Adam den äussern Menschen wie das Feuer das Eisen, und hob ihn so zur himmlischen Verklärtheit empor [3]. Adams Leiblichkeit befand sich in demselben Zustande, welcher uns andern zu Theil werden wird in der Auferstehung [4]. Jene Organe, welche in uns gegenwärtig den vegetativen Functionen und der Zeugung dienen, waren in der Leiblichkeit des ersten Menschen nicht vertreten. Adam war Mann und Weib zugleich, oder vielmehr weder Mann noch Weib; alles Thierische lag ihm ferne [5]. Alle Functionen des Lebens wären, falls er in diesem Zustande geblieben wäre, in magischer Weise in ihm vor sich gegangen. Ohne Zerreissung seines Wesens würde er magisch gezeugt und geboren haben. Da er als das Bild Gottes gleichsam schöpferische Kräfte in sich trug, so hätte er, ohne den gegenwärtigen äussern Geschlechtsgegensatz, aus sich selbst seines Gleichen hervorbringen können [6]. Und wie die äussere Leiblichkeit des Menschen in einem höhern, verklärten Zustande sich befand, so leuchtete das göttliche Licht auch in die den Menschen umgebende Natur, Eden genannt, hinein und erhob auch dieses Eden zur paradiesischen Herrlichkeit. Adam lebte im Paradiese [7].

---

1) De tr. princ. c. 10, 4. 7. 19. 17. De incarn. verb. p. 1. c. 8, 15.

2) Myst. magn. c. 16, 6. — 3) Ib. c. 16, 7. c. 17, 3. — 4) De tr. princ. c. 10, 18. c. 12, 17. — 5) Ib. c. 10, 4. 7. 19. 18. c. 17, 85. Antistief. II, 351 sq.

6) De incarn. verb. p. 1. c. 10, 4. De tr. princ. c. 10, 12. c. 17, 85. De regen. 2, 11. Psych. ver. c 8, 2. Myst. magn. c. 18, 10. 52. — 7) De elect. grat. 5, 34.

So standen denn die drei Principien im ersten Menschen in vollkommener Concordanz, indem das Feuer- und das Naturprincip der göttlichen Bildniss in ihm eingeboren waren und in ihr verborgen standen [1]). Dabei war Adam eines reinen, kindlichen, Gott ergebenen Gemütes und erfreute sich einer klaren Erkenntniss der göttlichen sowohl, als der natürlichen Dinge [2]). Stehend zwischen der Hölle und dem Reiche dieser Welt war er zwar mit beiden angebunden; aber doch auch ganz frei in der Macht Gottes [3]). In dieser Macht sollte er herrschen über das dritte Princip, die Welt; das himmlische Centrum sollte in ihm fix bleiben und das irdische nicht erweckt werden; „in solcher Kraft war er dann Herr über Sterne und Elemente, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet: er wäre unzerbrechlich, unsterblich gewesen;" Nichts in der Welt hätte ihm einen Schaden zufügen können [4]).

Allein obgleich *in* Adam die drei Principien in Concordanz standen, so fand solches doch nicht in gleicher Weise ausser ihm, in der äussern Welt statt. Denn in dieser war ja schon durch den Fall Lucifers das Princip der Finsterniss erregt worden, und wenn auch aus den Ruinen der ersten paradiesischen Welt durch die göttliche Einwirkung im Sechs-Tage-Werke eine neue Welt entstanden war, so war doch auch in dieser das Princip der Finsterniss nicht mehr vollständig gebunden; vielmehr ist das Princip der Finsterniss mächtig in derselben und lehnt sich auf gegen das Licht, so zwar, dass das Gute in der Welt durch das Böse sogar überwogen wird [5]). Aber eben weil ausser dem Menschen die Principien nicht mehr in Concordanz standen, so zog sich der Streit zwischen denselben von aussen her auch in den Menschen hinein [6]). Auch im Menschen wollte jedes dieser Principien offenbar werden, und so begann ein Streit derselben um den Menschen [7]). Darin besteht die Versuchung, welche von aussen her an den Menschen herantrat.

Nun hätte der Mensch allerdings seine Imagination in Gottes Herz heften, und indem er sich dadurch in dem Princip des Lichtes fixirte, in diesem Lichte bleiben und die andern zwei Principien verborgen tragen können und sollen [8]). Allein er that das Gegentheil. Er

---

1) Myst. magn. c. 17, 17. 18. — 2) De sign. rer. 7, 2. Vierzig Fragen 4, 7.

3) De tr. princ. c. 17, 56. — 4) Ib. c. 10, 11. De incarn. verb. p. 1. c. 2, 13. c. 10, 2. — 5) Myst. magn. c. 11, 15. Dieser Welt Wesen steht im Guten und im Bösen, und kann eines ohne das andere nicht sein. Das aber ist das grosse Uebel, dass das Böse das Gute in ihr überwiegt, und der Zorn darin stärker ist, als die Liebe, und zwar um der Sünde des Teufels und der Menschen willen, welche die Natur durch die falsche Begierde erregt haben, dass sie mäch-im Grimme qualificirt, wie ein Gift im Leibe.

6) Ib. c. 17, 34. c. 18, 27—30. — 7) De tr. princ. c. 11, 32. 33. c. 12, 6.

8) Ib. c. 10, 11.



wollte gleichfalls seinerseits alle drei Principien offenbar tragen, wie diese selbst in ihm offenbar werden wollten [1]). Statt also in das Licht Gottes zu imaginiren, imaginirte er vielmehr in das dritte Princip, in den Geist der Welt, unter welchem der Geist des Grimmes verborgen lag [2]). Er gelüstete nach dem irdischen Genusse, statt nach dem himmlischen, und ging so in das Principium der irdischen Welt ein, über welchem er hätte stehen, welches er hätte beherrschen sollen [3]). In Folge dieser falschen Lust erwuchs jetzt dem Adam der Baum der Versuchung, in welchem sich die irdischen Qualitäten als solche geltend machten. „Weil Adams Geist nach (irdischer) Frucht gelüstete, die da war wie die verderbte Erde: so figurirte ihm auch die Natur einen solchen Baum zusammen, der da war wie die verderbte Erde. Denn Adam war das Herz der Natur; darum half auch sein seelischer Geist diesen Baum bilden, davon er gerne essen wollte [4])." Zugleich aber fing in ihm in Folge jenes falschen Gelüstes die Bildniss Gottes zu verbleichen an. Er sank herab in das irdische Wesen und damit in Kraftlosigkeit und Schlaf. Wenn nämlich die heilige Schrift sagt, dass Adam in Schlaf versank, so versteht sie darunter nur das Erbleichen des göttlichen Lichtes in ihm und das Herabsinken in das irdische Wesen; denn so lange Adam in seinem ursprünglichen Zustande war, so lange die göttliche Bildniss in ihm lebte, konnte er, weil sein Leib ein verklärter Lichtleib war, nicht in Schlummer verfallen [5]). Indem also „die himmlische Jungfrau in das Schattenleben, in den himmlischen Aether, in das Princip der Kraft zurücktrat, wurde der himmlische Leib des Menschen zu Fleisch und Blut, und seine starke Kraft zu starrem Gebein [6])." Es entstand der äussere, thierische Leib des Menschen [7]), jene „geschwule Ausgeburt im dritten Principio, worin die Seele gefangen liegt als in einem finstern Kerker [8]); es erwuchsen jene Glieder, welche den vegetativen Functionen und der Zeugung dienen; der Geschlechtsgegensatz nahm seinen Anfang [9]). So sank der Mensch in jenem Schlafe aus dem Lichte höherer Verklärung in die düstere Umhüllung des äussern Leibes im dritten Principio herab [10]).

Hienach bestand die Sünde des ersten Menschen in der irdischen Lust und in der derselben entsprechenden irdischen Imagination. Und da der Teufel es war, welcher durch den Geist der Welt die irdische Lust und die irdische Imagination in dem Menschen erregte, so ward eigentlich durch den Teufel mittelst des Geistes der Welt das irdische Princip in jene Distemperation gebracht, in Folge welcher es sich zum

1) Ib. c. 9, 28. — 2) Ib. c. 11, 40. De incarn. verb. p. 3. c. 5, 16.
3) De tr. princ. c. 4, 4. c. 7, 4. — 4) Auror. 17, 20. — 5) De tr. princ. c. 12, 16. 17. — 6) Ib. c. 13, 2. — 7) Ib. c. 17, 90. — 8) Ib. c. 7, 27.
9) Ib. c. 16, 6. De regen. 2, 19. De incarn. verb. p. 1. c. 2, 13. 14.
10) De tr. princ. c. 13, 2. c. 17, 56—58. Myst. magn. c. 18, 6.

äussern, thierischen Körper consolidirte. Aber durch das irdische Princip drang der Teufel auch zum Princip der Finsterniss, zur Feuerseele im Menschen hindurch und löste auch dieses aus seiner Gebundenheit im göttlichen Lichte los, so dass, wie das irdische Princip in sinnlicher Lust, so auch dieses andere Princip in teuflischer Hoffartslust zur Offenbarung kam. Mit der irdischen Lust verband sich also auch noch die Hoffartslust im Menschen und wurde so die zweite Ursache seines Falles [1]). All dieses geschah schon, bevor der Mensch von der Frucht des Versuchbaumes ass. Diesen brachte er eben, wie schon erwähnt, erst durch sein Gelüste hervor, und darum konnte das Essen von demselben nicht die erste Ursache des Falles Adams sein. Aber freilich wurde dann nachträglich die Sünde Adams durch das Essen vom Versuchbaume *vollendet*. Bevor er von demselben ass, war in Folge des irdischen Gelüstes die göttliche Bildniss in ihm erst im Erbleichen begriffen, noch nicht vollständig verschwunden; und ebenso war auch der äussere Leib noch nicht in dem Grade materiell, wie er nachmals wurde; er war noch ungleich vollkommener, obgleich freilich schon die Inficirung und der irdische Tod, sowie der Keim tödtlicher Krankheit in ihm steckte [2]). *Vollständig* entherrlicht wurde der Mensch erst nach dem Essen von dem Versuchbaume.

Da nämlich Gott sah, dass der Mensch, weil er nicht stehen geblieben war im göttlichen Lichte, sondern dem Geiste der Welt sich gefangen gegeben hatte, nicht mehr magisch durch Selbstschwängerung werde gebären können: nahm er während des Schlafes Adams die Matrix aus seinem Leibe und bildete daraus die Eva, damit so an die Stelle der magischen die fleischliche Zeugung und Geburt treten möchte [3]). Wie Adam, so hatte auch Eva, nachdem sie von Gott gebildet worden, noch „paradiesische Quaal, jedoch gleichfalls schon mit irdischer Sucht gemengt." Beide waren noch im Paradiese; „beide waren nackt und hatten ihre thierischen Glieder zur Fortpflanzung; doch kannten sie diese noch nicht und schämten sich auch nicht; denn der Geist der Welt hatte noch nicht (vollständig) das Regiment über sie, bevor sie von der irdischen Frucht assen [4])." Aber Lucifer suchte aus höllischem Neide den Menschen, welcher die Stelle seiner Herrlichkeit eingenommen hatte, vollends zu verderben [5]), und um solches zu bewerkstelligen, verband er sich mit dem Geiste dieser Welt, schlüpfte in die Essentien und nahm einer Creatur — der Schlange — Gestalt an, um in ihr und durch sie versuchend und lockend zunächst an Eva heranzutreten [6]). Diese nun

---

1) Ib. c. 18, 29. 30. — 2) De tr. princ. c. 13, 13. — 3) De regen. 2, 18. Psych. ver. c. 16, 9. Myst. magn. 18, 11. 33—35. — 4) De tr. princ. 13, 36. De incarn. verb. p. 1. c 6, 15 — 5) De regen. 2, 12.

6) De tr. princ. c. 11, 38. Als nun der Wurm der Finsterniss sah Gottes

gab der Einflüsterung des Teufels Gehör, ass von der Frucht des Versuchbaumes und verleitete auch den Adam dazu. Damit war die Sünde vollendet: und nun wich die Bildniss Gottes im Menschen vollends zurück in die ewige Stille, und ward in ihr als in dem ewigen Nichts verschlossen [1]; Adam wurde nun mit seiner Genossin vollends ein Mensch dieser Welt; sein Leib bildete sich vollends aus zu jenem „Fleischhause,“ in welchem die Seele nun gefangen liegt [2]).

Ist dieses die Geschichte des Sündenfalles, so sieht man nun leicht, welches der ethische Zustand des Menschen nach dem Falle war und sein musste. Die „Perle der Seele [3]),“ die göttliche Bildniss, war verloren. Nicht als ob dieses himmlische Wesen des Menschen zu Nichts geworden wäre; aber es stand jetzt in Gott verborgen und war dem Menschen unbegreiflich, ohne Leben [4]). Damit war aber auch der Mensch alles Guten verlustig gegangen, weil eben dieses himmlische Wesen das Princip des Guten im Menschen ist. Der äussere, thierische Mensch hatte das Regiment bekommen [5]), und da im Innern desselben die höllische Bildniss der Seele, die Feuerseele oder das Princip der Finsterniss von den Fesseln losgebunden war, in welchen es vorher die göttliche Bildniss gehalten hatte, mithin frei und ungebunden sich bethätigte, so konnte von nun an der äussere Mensch in der Kraft und in dem Triebe jenes innern höllischen Princips nur mehr Böses und Verdammenswerthes wirken. Der Schlange Ens war durch den äussern Menschen in das höllische Centrum der Seele vorgedrungen, und indem es dasselbe erregte, bediente es sich von nun an desselben und durch es des äussern Menschen zu aller Bosheit. „Also regieret nach dem Falle der Teufel den Menschen durch der Schlange listige Essenz in Leib und Seele, und wirket Greuel mit Greuel, Böses mit Bösem, Sünde mit Sünden [6]).“ „Der Schlangensame im Menschen ist des Teufels Reitpferd und Schloss, da er im Menschen kann wohnen [7]).“ „Das creatürliche Leben ohne die Offenbarung des Lichtes ist ein lauter Feuer, Hass, Zorn und Neid: und das war Adam nach dem Falle [8]).“ „Er war im Reiche Gottes blind

Gebot, dachte er: hie wirst du Nichts schaffen; du bist Geist sonder Leib; so ist Adam leiblich; du hast nur ein Drittheil an ihm; darzu ist das Gebot im Wege: du willst in die Essentien schlupfen und mit dem Geist dieser Welt heucheln, und einer Creatur Gestalt an dich nehmen, und einen Legaten aus deinem Reiche darin verkleiden in einer Schlange Gestalt, und willst ihn bereden, dass er esse von der irdischen Frucht; und alsdann so zerbricht das Gebot seinen Leib, und der Geist bleibt mein. De incarn. verb. p. 1. c. 11, 4.

1) De tr. princ. c. 12, 61. c. 13, 2. 8. c. 14, 2. 3. De elect. grat. c. 6, 41 ff. c. 7, 9—11. Antistief. I, 14. De incarn. verb. p. 1. c. 7, 4. — 2) De tr. princ. c. 14, 36. — 3) Ib. c. 13, 30. — 4) Myst. magn. c. 20, 28. De elect. grat. 7, 11. 5) Myst. magn. c. 21, 11. — 6) Ib. c. 22, 19. — 7) Ib. c. 24, 32. c. 26, 69. 8) De elect. grat. c. 9, 115.

und todt, und es war keine Möglichkeit in ihm, Gutes zu thun [1])." „Mit zwei schweren Ketten ist die Seele des Menschen nach dem Sündenfalle umfasst: die eine vom Reich der Welt, die andere vom Reich der Hölle [2]);" „der Mensch ist durch den Fall an dem einen Theil, als in der innern Natur, ein halber Teufel, und an dem andern Theil, als in der äussern Natur, ein Thier geworden [3])." Dazu gingen auch noch alle Essentien im Leibe des Menschen aus der Concordanz auseinander, jede in ihre Selbstheit: und so entstand Streit und Widerwille auch unter den Essentien [4]). Jeder Mensch trägt nun ein besonderes Thier im Leibe, das ihn zu thierischer Eigenschaft reizt [5]). Jede Sünde also, welche der Mensch thut, entspringt aus dem „Schlangenente" in ihm und ist nur eine Aeusserung jenes Urbösen, das im Menschen zur Herrschaft gediehen ist [6]). Darin besteht die Erbsünde, welche sich von dem einen auf den andern fortpflanzt, weil in der Zeugung nicht blos der Leib, sondern auch die Seele von den Erzeugern gezeugt wird, und daher der Erzeugte in jeder Beziehung die gleiche Beschaffenheit haben muss, wie die Erzeuger [7]). Die Kraft zum Guten ist daher auch bei den Erzeugten verloren; der Satan herrscht unbedingt auch über sie [8]).

Ganz gewiss bietet uns diese Theorie die entsprechende Illustration dar zur lutherisch-calvinistischen Lehre von dem Sündenfalle und dessen Folgen. Hier ist es offen ausgesprochen, dass wie in Gott und in der Welt, so auch in der menschlichen Natur ein Dualismus zwischen einem guten und bösen Princip angelegt ist. Dieser Dualismus war im ursprünglichen Zustande des Menschen nicht offenbar, weil das Lichtprincip das Princip des Bösen im Menschen in Gebundenheit hielt. Durch den Fall aber wurde die menschliche Natur verstümmelt, d. h. das Lichtprincip, welches zur Natur des Menschen gehört, ging verloren, und nun war der Mensch der Gewalt des bösen Princips, welches sich durch den thierischen Leib wirksam erweist, völlig anheimgegeben. Nun steht der Mensch unter der Nothwendigkeit des Bösen und kann nur mehr Böses thun. Jede Sünde ist die Aeusserung des in ihm herrschenden bösen Princips. — Aber eben damit tritt auch das Böse aus dem rein ethischen Bereiche heraus und wird zu etwas rein Natürlichem, rein Physischen; denn es ist ja nur deshalb böse, weil es eine Aeusserung des bösen Princips im Menschen ist. Wie überall in der Welt die Gegensätze zwischen Gut und Bös als physische Mächte spielen, weil sie in Gottes Wesen selbst schon angelegt sind, so findet

1) Ib. c. 7, 27. — 2) De tr. princ. c. 17, 71. 76. — 3) De regen. 2, 28. cf. Psych. ver. c. 16, 9. — 4) Myst. magn. c. 20, 31—35. — 5) De tr. princ. c. 16, 35. 38. 39. Myst. magn. c. 20, 34. 35. — 6) De elect. grat. c. 9, 61. Myst. magn. c. 22, 19. 49. 50. 71. — 7) Psych. ver. c. 10, 7. — 8) De incarn. verb. p. 3. c. 3, 6. De tripl. vit. hom. c. 7, 32.

solches auch im Menschen statt. Vor dem Falle herrschte in ihm das Lichtprincip, das Princip des Guten, nach der Verstümmlung seiner Natur durch den Sündenfall ist das böse Princip in ihm zur Herrschaft gekommen. — Ohne Zweifel, diese Auffassung passt ganz in den Rahmen des lutherischen Systems; der diesem Systeme zu Grunde liegende Gedanke ist von Böhme mit aller wünschenswerthen Offenheit hervorgekehrt worden.

Obgleich aber Adam in die Sünde fiel, „so ist er doch nicht aus grimmiger Hoffart gefallen, wie der Teufel; sondern die Essentia der Irdigkeit hat seine paradiesische Essentia überwunden und in Lust und Irdigkeit gebracht.“ Erst dadurch wurde auch die Hoffart in ihm erregt. Darum war denn auch die Sünde Adams nicht so ungeheuer, wie die Sünde des Teufels, und eben weil sie dieses nicht war, wurde er nicht sogleich, wie dieser, in den Grimm des Zornes Gottes verschlungen, sondern es ist ihm vielmehr Gnade wiederfahren [1]). Gottes Liebe wendete sich dem gefallenen Menschen wieder zu, und indem Gott dem Adam im Paradiese rief, senkte sich in diesem Rufe das jungfräuliche Ens wieder in den Menschen ein, und zwar im Hinblick auf die künftige Erlösung [2]). — Damit kommen wir zur Erlösungslehre Böhme's.

§. 127.

In Christo waren alle drei Principien vereinigt; aber ohne Vermischung, so dass er, des irdischen Leibes ungeachtet, doch von der Sünde frei blieb. „Christus hat in Maria alle drei Principien an sich genommen, aber in göttlicher Ordnung und nicht untereinander gemischt, wie sie es in Adam wurden, der das äussere Reich durch Imagination in's innere einführte, in das Seelenfeuer, davon das Licht erlosch. Er hatte an sich die seelische Essenz oder das erste Princip, dann die Essenz von dem Bildnisse des zweiten Princips, und endlich das äussere Reich, das dritte Princip [3]).“ So hat der Sohn Gottes die ganze menschliche Essenz angenommen; „nur die aufgewachte und impressete Eitelkeit, welche der Teufel mit seiner Imagination in's Fleisch einführte, davon das Fleisch Sünden wirkt, die hat er nicht angenommen [4]).“ Er war sündelos und unsündlich. „Nicht hat Christus mit seinem äussern Menschen Sünden und Eckel gewirkt; nein, das kann nicht sein; sondern er hat den Eckel, den uns Adam angeerbt hat, als eine Last an sich genommen, die er tragen sollte, als wäre er Adam; aber er war es nicht [5]).“

1) De tr. princ. c. 11, 26.

2) Ib. c. 4, 5. c. 18, 3. De elect. grat. c. 6, 13. c. 7, 16. Psych. ver. c. 8, 5. De incarn. verb. p. 1. c. 7, 9. De test. Christ. p. 1. c. 2, 7.

3) Wid. Tilk. I, 336. 337. — 4) De regen. 3, 10. 11. — 5) Antistief. II, 499. 500.

Demgemäss müssen wir eine doppelte Menschwerdung, eine doppelte Geburt Christi unterscheiden: eine himmlische und eine irdische. In der Menschwerdung wurde der Sohn Gottes vorerst zu einem himmlischen und dann zu einem irdischen Menschen. Wäre nämlich Christus blos von einer irdischen Jungfrau geboren worden, so wäre er nicht von oben herabgekommen und nicht rein gewesen; denn Alles, was vom Fleisch und Blut dieser Welt geboren wird, das ist unrein [1]). Hätte dagegen Christus eine fremde Seele aus dem Himmel mitgebracht und nicht vielmehr eine menschliche Seele von seiner Mutter Maria angenommen, so wäre er uns fremd und hätte uns nicht erlösen können [2]). Es müssen also beide Momente der Menschwerdung mit einander verbunden werden. Nach diesen *beiden* Momenten aber vollzog sich die Menschwerdung in Maria. Maria war nämlich eine irdische Jungfrau, gezeugt aus Joachim und Anna, wie andere Menschen, und in dieser Beziehung war sie keineswegs rein und ohne Makel [3]). Aber in Maria liess sich auch die himmlische Jungfrau, die göttliche Bildniss mit ihrem himmlischen Leibe herab, und indem diese himmlische Jungfrau ihr einwohnte, ist sie durch dieselbe geheiligt worden [4]). Aus diesem himmlischen Leibe der göttlichen Bildniss in Maria hat nun Christus durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes das himmlische Fleisch angenommen; er war der himmlische Limbus, in welchem und aus welchem Christus seine himmlische Leiblichkeit anzog [5]). Seine Seele dagegen und seinen irdischen Leib nahm er aus der Seele und aus dem Fleische Mariens, und so ist er aus Maria auch irdischer Mensch geworden [6]). Diese doppelte Menschwerdung fiel der Zeit nach zusammen und vereinigte sich so zu Einer Menschwerdung. So kann man sagen, dass der Erlöser die himmlische Menschheit mit sich vom Himmel gebracht habe, in so ferne nämlich das Herabsteigen der himmlischen Jungfrau in Maria mit der Menschwerdung Gottes in derselben zusammenfiel; man kann aber ebenso gut sagen, dass der Erlöser die menschliche Natur aus Maria

---

1) De tr. princ. c. 22, 36. De incarn. verb. p. 1. c. 9, 20. — 2) Wid. Tilk. I, 245. 246. De tr. princ. c. 22, 78. c. 23, 30. 31. — 3) Ib. c. 22, 41. Psych. ver. c. 36, 3. — 4) Ib. c. 22, 38.

5) Ib. c. 22, 46. Gottes Wort ist eingegangen in dem Leibe der Jungfrau Mariä in die himmlische Matrix, in die ewige Jungfrau Gottes, und ist in derselben ein himmlischer Mensch worden aus dem paradiesischen, heiligen, reinen Elemente in der Person des neuen wiedergebornen Menschen der Jungfrau Maria. 35. 44. c. 18, 45. Und ist das heilige Element des Himmels, welches die Gottheit beschleusst, der Limbus oder männliche Same gewesen zu dieser Creatur (Christus), und der heil. Geist mit dem heiligen Fiat in der Jungfrau der göttlichen Weisheit ist der Werkmeister gewesen, der Bildner und erste Anfänger. Der heil. Geist Gottes hat die Formirung in der Weisheit der Jungfrau im Element in seinem Centro des Himmels erbauet: die hochtheure, fürstliche und englische Formirung. De incarn. verb. p. 1. c. 9, 16.

6) De tr. princ. c. 18, 57. 46. 77. c. 23, 30. Psych. ver. c. 36, 3.

annahm, in so fern man nämlich darunter die irdische Menschheit Christi versteht[1]). In gleicher Weise ergibt sich daraus, in welcher Weise die Ubiquität des Leibes Christi zu fassen sei. Nur nach seiner himmlischen Leiblichkeit nämlich ist Christus überall gegenwärtig; nach seiner irdischen Leiblichkeit dagegen war er den Bedingungen der Räumlichkeit und Oertlichkeit unterworfen[2]).

So war denn in Christo die menschliche Natur zu ihrer Integrität wiederhergestellt; die drei Principien standen in ihm wieder in Concordanz; das zweite und dritte Princip waren dem Lichtprincip mit seinem Lichtleibe wieder untergeordnet; und all dieses deshalb, weil die menschliche Natur in Christo mit der göttlichen Person vereinigt war. Zum drittenmal hatte die Schöpfung ihren Herrn gewechselt; an die Stelle des gefallenen Menschen trat Christus als Fürst der Welt auf[3]). — Nun aber entsteht die Frage: Wie haben wir uns denn die durch die Person Christi vollzogene Erlösung zu denken?

Da Adam durch den Sündenfall die göttliche Bildniss verloren hatte, und der Gewalt des finstern und des thierischen Princips in seiner Natur anheimgefallen war, so konnte der Zweck der Erlösung nur darin bestehen, dass die göttliche Bildniss in dem Menschen wiederhergestellt und die beiden andern Principien wieder in Unterordnung unter dieselbe gebracht wurden. Mit andern Worten: Der Zweck der Erlösung konnte nur sein die Redintegrirung der menschlichen Natur. Diese Redintegrirung der menschlichen Natur konnte nicht durch den Menschen allein bewerkstelligt werden. „Denn Gottes Zorn, welcher im Menschen in Folge des Sündenfalles entbrannt war, ist eine Feuers- und Grimmesmacht; diesem jetzt zu widerstehen und ihn in Liebe zu verwandeln, musste die Liebe selbst in den Zorn eingehen und sich ganz dem Grimme ergeben. Es war hiezu nicht genug, dass Gott im Himmel bliebe, und die Menschheit nur mit der Liebe anblickte; hiemit hätten der Zorn und Grimm ihre Gewalt nicht sinken lassen und in die Liebe sich einergeben[4])." „Es war kein anderer Rath mehr, es bewegte sich denn die Gottheit nach dem andern Principio, als nach dem Lichte des ewigen Lebens in der Seele, und zündete die in Tod eingeschlossene Wesenheit wiederum mit dem Liebesglanz an[5])." „Die Barmherzigkeit und das Herz Gottes musste wieder das Beste thun, und wieder aus dem himmlischen Leibe bringen das Centrum, und selber Fleisch werden, und in der Seele gebären durch's Fiat den neuen Menschen, welcher im alten verborgen ist[6])." Nur dadurch

1) De tr. princ. c. 22, 46. — 2) Ib. c. 23, 8. 13. — 3) De incarn. verb. p. 1. c. 8, 4. — 4) De signat rer. 11, 7. 8. — 5) De incarn. verb. p. 1. c. 11, 5.

6) De tr. pr. c. 10, 5. 21. Der Vorsatz Gottes bestehet; das erste Bildniss muss wieder kommen und im Paradiese bleiben. Und da es nicht konnte in anderer Gestalt geschehen und herwiedergebracht werden, so liess sich's Gott der

also, dass Gottes Sohn Mensch wurde, konnte der genannte Zweck der Erlösung erreicht werden.

Was nun aber die Art und Weise der Erlösung betrifft, so ergibt sich dieselbe aus dem Zwecke der Erlösung von selbst. War nämlich durch den Sündenfall das Princip der Finsterniss im Menschen erregt worden, so war damit auch die Erregung der Wurzel dieses Princips in Gott verbunden: die Erregung des Zornes und Grimmes Gottes. Dieser finstere Grimm hatte den Menschen gefangen, und nur der Umstand, dass der Mensch nach dem Falle noch im dritten Princip stand, d. h. mit dem irdischen Leibe bekleidet war, hatte es verhindert, dass jener Grimm den Menschen nicht sogleich völlig verschlang, wie den Lucifer. Sollte mithin der Mensch erlöst werden, dann musste der Erlöser die Wurzel der höllischen Bildniss der Seele, den ewigen Grimm Gottes, überwinden; er musste durch denselben mit Gewalt hindurchbrechen, um den Menschen durch den Zorn hindurch wieder in's Licht der Liebe einzuführen. Diess nun geschah durch das Leiden und den Tod des Erlösers. „Christus," sagt Böhme, „musste sterben, und mit dem Seelengeiste durch's Feuer der ewigen Natur als durch die Hölle und den Grimm der ewigen Natur in die göttliche Wesenheit eingehen, und unsern Seelen eine Bahn durch den Zorn und Tod brechen, darauf wir mit und in ihm könnten durch den Tod in's ewige, göttliche Leben eingehen [1])." „Christus musste durch den Tod gehen in die Hölle, in des Vaters Zorn, und denselben mit seiner Liebe versöhnen, und also den harten Stand, den wir hätten bestehen müssen in Ewigkeit, selber ausstehen: nur so konnte er uns den Eingang zum Lichte wieder eröffnen [2])." Seine Liebe musste im Tode den Feuerzorn Gottes löschen; im Blute des Erlösers musste dieser Zorn gleichsam ersäuft werden, damit er wieder zurückkehre in die vormalige Gebundenheit, und so der Mensch von ihm frei werde [3]). Dadurch wurde die menschliche Natur wieder eingeführt in das Licht, und sprosste so aus dem Tode wieder auf in das ehemalige verklärte Wesen. Diess geschah zunächst im Heilande selbst. „Im Tode," sagt Böhme, „überwand und verschlang in Christo die göttliche Quaal die irdische, nicht als hätte Christus etwas abgelegt, sondern die äussere Quaal ward überwunden und gleichsam verschlungen, und darum folgte auf den Tod die glorreiche Auferstehung [4])." Durch den Tod sprosste der Erlöser gleich als eine neue Blume aus der Erde auf, und hielt in dieser seiner Neugeburt den innersten Grimm in seiner eigenen

---

Vater eher sein Herz und Sohn kosten; sein ewiger Wille ist unwandelbar, er muss bestehen. De incarn. verb. p. 1. c. 12, 1. 2.

1) De incarn. verb. p. 1. c. 8, 7. — 2) De tr. princ. c. 25, 40. — 3) De incarn. verb. p. 1. c. 7, 10. c. 10, 10. c. 11, 6. De signat. rer. c. 11, 10.

4) De incarn. verb. p. 1. c. 8, 11.

Kraft des neuen Leibes gefangen[1]). „Gleichwie die Kerze im Feuer erstirbt, und aus diesem Sterben das Licht und die Kraft ausgeht, ebenso ging aus Christi Sterben und Tode die ewige göttliche Sonne in menschlicher Eigenschaft auf[2])."

Durch diese Erlösung nun, wie sie objectiv durch Christum vollzogen worden ist, ist die *subjective* Erlösung oder die Wiedergeburt der einzelnen Menschen bedingt. Die einzelnen Menschen müssen in die Person Christi eintreten, um in derselben das Lichtprincip, die göttliche Bildniss wieder zu gewinnen, und so zur Integrität ihrer Natur wieder emporzusteigen[3]). Wie Gott in Christo Mensch geworden ist, so muss er dieses durch Christum auch in allen Menschen werden, sollen diese zur Wiedergeburt gelangen[4]). Keiner mag Gott schauen, es werde denn zuvor Gott in ihm Mensch[5]). Und wie umgekehrt in Christo die Menschheit Gott geworden ist, so müssen auch alle Menschen in Christo Gott werden, wenn der Zweck der Erlösung erreicht werden soll[6]). Die ganze Wiedergeburt beruht also auf der innern Verbindung und Einheit Christi mit dem einzelnen Menschen. Christus in seiner himmlischen Menschheit ist jener himmlische Limbus, aus welchem der Mensch wiedergeboren wird; dadurch dass der Mensch in die Person Christi aufgenommen und Eine Person, Ein Leben mit ihm wird, wird er der himmlischen Menschheit Christi theilhaftig, d. h. er gewinnt in Christo wiederum die göttliche Bildniss mit ihrem himmlischen Leibe, und erwacht so aus dem Tode wieder in das neue, heilige Leben[7]). So ist die Wiedergeburt des Menschen in einem gewissen Sinne zugleich eine Christ- und Gottwerdung desselben; die Menschwerdung des Sohnes Gottes setzt sich in den einzelnen Menschen gewissermassen fort, und darum ist die ganze wahre Christenheit Christi Mutter, die Christum in sich gebiert, und ihn aus sich gleichsam wie eine Blume ausblühen lässt[8]). Vom Augenblicke des Sündenfalles bis zum Ende der Tage dauert diese erweiterte Menschwerdung fort; denn alle Menschen von Anfang an sind versehen im Namen des Herrn und schöpfen ihr Heil aus der Wiedergeburt in Christo[9]).

Aber nun frägt es sich weiter: Wodurch ist denn dieses Eingehen des Einzelnen in die Person Christi, worin die Wiedergeburt geschieht, bedingt? — Die Antwort darauf gibt uns Böhme damit, dass er dem lutherischen Lehrsatze sich anschliesst: „Der Glaube allein macht

1) De tr. princ. c. 25, 18. — 2) De signat. rer. c. 11, 87. 88. — 3) De tr. princ. c. 19, 7. Psych. ver. c. 7, 19. — 4) De incarn. verb. p. 1. c. 1, 3. Wld. Tilk. I, 70. — 5) De signat. rer. c. 11, 95. — 6) De incarn. verb. p. 1. c. 12, 17. 18. De signat. rer. c. 11, 11. — 7) Antistief. I, 21. De incarn. verb. p. 1. c. 14, 9. Wld. Tilk. I, 875. — 8) De signat. rer. c. 11, 58. — 9) De incarn. verb. p. 1. c. 12, 19.



selig.“ Die Werke tragen nichts bei zur Wiedergeburt; sie entstehen nur aus gleissnerischem Schein der Gottseligkeit[1]); sie sind nur unnützes Schnitzwerk in der grossen Mühseligkeit des Menschen und können das Reich Gottes nicht erreichen[2]). Nur der Glaube allein ist die Bedingung der Wiedergeburt. — Was ist aber dieser Glaube?

§. 128.

Böhme weiss es nicht oft genug zu wiederholen, dass der Glaube nicht ein blos historischer Glaube, „eine blosse Wissenschaft“ sei, wie er sich ausdrückt. Er weiss es nicht genug zu beklagen, dass man den Glauben als eine blosse Annahme von Wahrheiten betrachte[3]). Der Glaube besteht vielmehr darin, dass wir mit unserer ganzen Kraft und mit unserm ganzen Wesen in Christum eindringen und so durch ihn zum Lichte emporsteigen. „Das Wort „„Glauben,““ sagt Böhme, „ist nicht historisch, sondern es ist ein Nehmen aus Gottes Wesen, aus Gottes Wesen essen, Gottes Wesen mit der Imagination in sein Seelenfeuer einführen, seinen Hunger damit stillen, und also Gottes Wesen anziehen, nicht als ein Kleid, sondern als einen Leib der Seele[4]).“ Der Glaube ist somit ein realer Process, welcher die Einbildung des Menschen in das göttliche Wesen durch Christum, die Wiedererlangung der göttlichen Bildniss, und so die Redintegrirung der menschlichen Natur zum Zwecke und zum Resultate hat.

Zu diesem Glauben ist nun von Seite des Menschen vor Allem erforderlich die wahre, rechte Gelassenheit. Der Mensch muss nämlich ausgehen von seiner Vernunft und Selbstheit; er muss seinen eigenen Willen gänzlich an den Willen Gottes aufgeben, und sich in jeder Beziehung als ein rein leidendes Werkzeug Gottes verhalten[5]). „Der Wille der Creatur,“ sagt Böhme, „soll sich mit aller Vernunft und Begierde ganz in sich ersenken, als ein unwürdiges Kind, das der Gnade gar nicht werth sei, sich auch kein Wissen, noch Verstand zumessen, auch keinen Verstand in der creatürlichen Selbstheit von Gott bitten noch begehren, sondern sich nur schlecht und einfältig in die Liebe und Gnade Gottes in Christo Jesu einsenken und seiner Vernunft und Selbstheit im Leben Gottes als wie todt zu sein begehren, und sich dem Leben Gottes in der Liebe ganz einergeben, dass er damit thue, als mit seinem Werkzeuge, wie und was er wolle[6]).“ Diese wahre und rechte Gelassenheit ist die Grundbedingung des

---

1) De poenit. 12. 13. — 2) Von der wahren Gelassenheit 1, 43.

3) Ebds. 2, 51. De incarn. verb. p. 3. c. 1, 2. — 4) De incarn. verb. p. 1. c. 11, 8. De tripl. vit. hom. c. 1, 20. c. 7, 12. De test. Christ. p. 1. c. 4, 50.

5) Psych. ver. c. 15, 5. De incarn. verb. p. 3. c. 2, 7. c. 3, 2. c. 6, 4. c. 8, 4. De signat. rer. c. 11, 39. c. 13, 29. c. 15, 9. Wid. Tilk. I, 68. — 6) Von wahrer Gelassenheit 1, 23. 24. 33.

Glaubens [1]). In dieser Gelassenheit soll dann der Mensch „sich fest einbilden die Verheissung Christi, und sich in sich einen solchen strengen Vorsatz machen, dass er von der verheissenen Gnade Gottes nicht wolle ausgehen, sollte ihm gleich Leib und Seele zerspringen [2])." Dieses gewaltsame und gewaltige Eindringen der Imagination in Christum ist dann der eigentliche Glaube [3]).

Wir dürfen jedoch nicht meinen, dass dieser Glaube das eigene Werk des Menschen sei. Der Mensch hat ja durch die Sünde alle Kraft zum Guten verloren; er ist der Nothwendigkeit des Bösen verfallen; er kann somit das Werk des Glaubens nicht mit freier Kraft vollziehen [4]). „Gleichwie ein verdorrtes Gewächs aus eigenem Vermögen nicht wieder grünet und Saft bekommt, also vermag die Seele auch nicht im eigenen Vermögen die Stätte Gottes zu erreichen [5])." Der Glaube ist somit in uns das Werk Christi allein. In diesem Sinne sagt Böhme, der Glaube sei das in den Menschen eingesprochene Wort Gottes selber [6]); der Glaube sei Christus selbst, der im Menschen bleibt und des Menschen Leben und Licht ist [7]); der Glaube sei eine Macht Gottes, Ein Geist mit Gott, er wirke in Gott und mit Gott. Er sei frei und an keinen Artikel gebunden, als nur an die rechte Liebe [8]).

„In solchem demütigen Ganz-einergeben, wie es im Glauben geschieht, fällt nun der Funke göttlicher Kraft gleich als ein Zunder in's Centrum der Lebensgestaltniss, als in's Seelenfeuer, welches Adam in sich zu einer finstern Kohle gemacht hat, ein und glimmt. Und so sich alsdann das Licht der göttlichen Kraft darinnen entzündet, so muss die Creatur alsdann, gleich als ein Werkzeug des Geistes Gottes, vor sich gehen und reden, was der Geist Gottes sagt: so ist sie alsdann nicht mehr ihr Eigenthum, sondern das Werkzeug Gottes [9])." Im Glauben senkt sich die göttliche Bildniss in den Menschen ein, und im Lichte derselben steigt dann der Mensch zur schauenden Erkenntniss empor. Es ist dieses Schauen nicht mehr im eigenen Thun des Menschen begründet, sondern in Christo und durch Christum schauen wir hinein in die Wahrheit; wir durchschauen alle Dinge und

---

1) Ebds. 1, 39. 40. Denn das ist eben der Glaube im Menschen, dass er der Selbstheit abstirbt als der eigenen Begierde, und seine Begierde in allen seinen Anfängen und Vorhaben in Gottes Willen einführt, und sich keines eigenen Thuns annimmt, sondern in allem seinem Thun nur für Gottes Knecht und Diener achtet und denket, dass Alles, was er thut und vorhat, Gott thut.

2) De poenit. 14. — 3) De regen. 4, 2. Das Wissen allein ist kein Glaube, sondern der Hunger und Durst nach dem, das ich begehre, das ich mir's einbilde, und mit der Einbildung eigenthümlich fasse und nehme: das ist Glaube.

4) De poenit. 1—3. — 5) Erleucht. Seele, 46—49. — 6) De elect. grat. c. 9, 98. 101. — 7) De test. Christ. p. 2. c. 3, 45. — 8) De incarn. verb. p. 1. c. 12, 23. 4. c. 13, 14. — 9) Von wahrer Gelassenheit 1, 29.

dringen selbst in die Tiefen der Gottheit ein. Die mystische Erhebung ist das unmittelbare Resultat des Glaubens, in so ferne in demselben Christus unser inneres Licht, unser inneres Erkenntnissprincip geworden ist. — So sehen wir, wie der mystische Standpunkt, auf welchen Böhme in seiner Lehre sich stellt, und von welchem früher schon ausführlich die Rede gewesen, in seiner Erlösungs- und Glaubenslehre begründet ist. Wir verstehen es auch, wenn er sagt, dass der Mensch aus und in dem Geiste Christi sprechen müsse, wenn das, was er spricht, wahr sein soll [1]).

Der Glaube wird hienach, wie aus der ganzen bisherigen Entwicklung ersichtlich ist, von Böhme unter keinem andern Begriffe gedacht, als wie er von Luther bestimmt worden ist. Er ist ein festes, unerschütterliches Vertrauen auf Christus, in welchem der Mensch gewissermassen gewaltsam in die Person Christi eindringt. Damit ist dann die Entsündigung des Menschen von selbst gegeben. Der Glaube tilgt die Sünden; der Mensch soll sich um dieselben weiter nicht mehr kümmern. Wer ob derselben noch in Sorgen ist, fällt dadurch vom Glauben selbst ab. „Das ist ein grosser Knittel des Teufels,“ sagt Böhme, „welcher die Seele damit pflegt in Zweifel zu treiben, dass sie immer ihre groben Sünden sich vor Augen stellt und an Gottes Gnade zweifelt [2]).“ Dieser Versuchung muss der Mensch widerstehen.

Aus dem Glauben gehen dann die guten Werke als dessen Früchte hervor. Sie sind deshalb gut, weil sie aus dem Geiste Christi im Menschen entspringen. Aber eben weil sie Früchte des Geistes Christi im Menschen sind, gehören sie eigentlich nicht dem Menschen selbst an; dieser verhält sich dabei nur als passives Werkzeug des Geistes Christi. Das eigene Selbst muss ja willig aufgegeben werden, um dem Glauben Raum zu bieten [3]); es kann also auch nicht bei den Früchten des Glaubens, bei den Werken, betheiligt sein. Vielmehr ist alles, was aus der Selbstheit des Menschen hervorgeht, eo ipso sündhaft, weil es ja aus dem finstern Princip im Menschen urständet, welches der Träger der Selbstheit ist [4]). „Der irdische Mensch,“ sagt Böhme, „ist im Fluche Gottes und ein Eckel vor Gottes Heiligkeit; denn er kann anderes nichts suchen, als seine Selbstheit; denn er ist im Grimme Gottes; und ob er etwas Gutes thut, das thut er nicht aus seinem Selbstwillen, sondern der in Gott gelassene Wille zwingt ihn, dass er's thun muss, was er selber nicht gerne will; und so er's nun thut, so thut er's nur als ein Werkzeug des gelassenen Willens, nicht aus seiner Begierde, sondern aus Gottes Willen, welcher den gelassenen Willen in seiner Begierde als ein Werkzeug führt [5]).“ „Nichts

---

1) De tripl. vit. hom. c. 1, 23—25. — 2) De tr. princ. c. 19, 36.
3) De signat. rer. c. 11, 10. vgl. Myst. magn. c. 26, 35. 72. — 4) Von wahrer Gelassenheit 1, 38. De signat. rer. c. 15, 12. — 5) Ib. c. 15, 16. 18.

also gefällt Gott, als was er selber durch den Willen thut[1]." „Was in der Selbstheit geschieht, ist zwar nicht ausser seinem Regimente; aber es ist nur in seinem allmächtigen Regiment, im Regiment der Natur, damit er Gutes und Böses regiert, nicht in dem heiligen, göttlichen Regiment in sich selber[2]."

Allein diese reine Passivität des menschlichen Willens gegenüber dem Willen der göttlichen Bildniss in Christo gelangt hienieden bei dem Menschen nie zur vollkommenen Wirklichkeit. Die Wiedergeburt findet sich im gegenwärtigen Leben erst im Fortgange zu ihrer vollendeten Verwirklichung, welche letztere erst im Jenseits zum Eintritt kommt[3]). Darum ist hienieden das Princip der Selbstheit in dem wiedergebornen Menschen zwar in so ferne überwunden, als es dem Geiste Christi unterworfen ist; aber völlig gebunden ist es noch nicht. Deshalb hört es auch im wiedergebornen Menschen nicht auf, sich zu regen, um denselben der Macht des Lichtes zu entreissen. Und das ist der Urstand des Streites, welcher in dem Menschen waltet, so lange er in diesem Leben weilt[4]). Der alte Adam kämpft gegen den neuen, die Vernunft gegen die Bildniss, der äussere Mensch sucht immer die Greuel seiner Imagination in den innern Menschen einzuführen und denselben zu verschlingen[5]). Wie um den ersten Adam die Principien sich stritten und jedes derselben ihn haben wollte, so beginnt dieser gleiche Streit zwischen den Principien auch wiederum von dem Augenblicke an, wo der Mensch in der Wiedergeburt in Christum eingegangen ist: eigener Wille und gelassener Wille treten gegen einander in die Schranken[6]). „Wir haben Gutes und Böses in uns," sagt Böhme, „in welchem wir unsern Willen schöpfen, dessen Essenz wird in uns rege, und solche Eigenschaft ziehen wir auch von Aussen in uns. Wir haben beide Mysterien, göttlich und teuflisch in uns, von beiden ewigen Welten und auch von der äussern Welt; was wir aus uns machen, das sind wir; was wir in uns erwecken, das ist in uns rege[7])." Daher ist es Aufgabe des Menschen, gegen die höllische und thierische Bildniss stets anzukämpfen und den Aeusserungen derselben, der Hoffart und der Begierlichkeit, zu wider-

1) Von wahrer Gelassenheit 1, 43. — 2) Ib. 1, 44. — 3) De incarn. verb. p. 1. c. 13, 8. — 4) De tr. princ. c. 14, 12. De tripl. vit. hom. c. 9, 16. 17.

5) Myst. magn. c. 22, 38. Psych. ver. c. 15, 7. c. 16, 4. De incarn. verb. p. 1. c. 13, 7. 8. — 6) De tr. princ. c. 16, 27. 37. c. 20, 34. 35. De regen. 4, 15. De elect. grat. c. 8, 47. De signat. rer. c. 15, 13.

7) Sex punct. theos. c. 8, 31. De tr. princ. c. 15, 59. In der Tinktur des ersten Principii ficht der Teufel den Menschen an; denn es ist seine Quall, darinnen er auch lebet: er greift ihm hierinnen in's Herz, in seine Essentien der Seele, und führet ihn von Gott in die Begierde, zu leben in den scharfen Essentien, als in der feurigen Natur sich zu erheben über die Demütigkeit und Sanftmut des Herzens Gottes.



stehen [1]). Wer dieses unterlässt, kann sich der göttlichen Gnade nicht getrösten [2]). „Der alte Mensch muss gefegt werden, damit der neue lebe; der irdische Mensch muss das Kreuz tragen, damit der himmlische erblühe [3])." Für den irdischen Menschen allein gilt daher auch das Gesetz; der himmlische Mensch, der Heilige, steht nicht unter dem Gesetz; denn Christus hat uns ja vom Gesetze befreit [4]). Nur der Antichrist kann uns wieder unter das Gesetz zu beugen suchen [5]). Die Bösen sollen durch das Gesetz im Zaume gehalten werden; weiter hat es keinen Zweck [6]). Der wiedergeborne Mensch ist ein Menschgott, und einem solchen liegt kein Gesetz ob [7]).

§. 129.

Können wir in dieser Verpflichtung des Menschen zum Streite gegen Hoffart und Begierlichkeit wirklich ein echt sittliches Element in Böhme's Lehre erblicken? Wir würden es gerne thun, wenn nur nicht gewisse Gesichtspunkte uns hindernd in den Weg träten. Zwar fehlt es bei Böhme nicht an Stellen, welche den freien Willen des Menschen in der Vollbringung des Guten oder Bösen betonen. Der Wille zum Guten und Bösen, sagt er, urständet in der Creatur selbst und wird ihr nicht von Aussen gegeben [8]). „Denn wie wollte sonst Gott die Creatur richten, so sie eben nur das thäte, was sie unvermeidlich thun müsste, so sie keinen freien Willen hätte gehabt? [9])." Allein andererseits erscheint uns der sittliche Kampf, welcher dem Menschen obliegt, doch wieder nur als ein Kampf der Principien *in* dem Menschen und *um* den Menschen. „Christi Liebe," sagt Böhme, „und des Vaters Feuerwille streiten im Menschen; wer siegt, der hat ihn [10])." „Es liegt nur an dem, welche Eigenschaft die andere übertrifft, entweder die lichtfeurische, oder die zornfeurische, Gottes Liebe oder Gottes Zorn [11])." Kann man wohl hierin einen Kampf des freien Selbstbestimmungsvermögens gegen die Versuchungen im christlichen Sinne erblicken? Wir glauben kaum. Wenigstens ist gar nicht abzusehen, wie man denn in der Böhme'schen Psychologie mit dem Begriffe des freien Willens zurecht kommen, wohin man denselben verlegen solle. Doch nehmen wir gerne Act davon, dass Böhme die Ueberzeugung von der menschlichen Freiheit wenigstens in thesi nicht aufgeben will, sondern sie entschieden festzuhalten sucht.

Diess finden wir ganz besonders in seiner Lehre von der Prädestination. Nicht Gott prädestinirt nach ihm zum Guten oder Bösen, sondern

---

1) De tr. princ. c. 16, 41. Psych. ver. c. 15, 7. — 2) De tr. princ. c. 17, 78.
3) De incarn. verb. p. 1. c. 12, 23. 4. c. 13, 14. — 4) De tr. princ. c. 9, 17.
5) Ib. c. 4, 11. — 6) De regen. 7, 9. — 7) De elect. grat. c. 8, 98.
8) De elect. grat. c. 6, 30. — 9) Ib. c. 6, 28. cf. Myst. magn. c. 26, 51. 56.
10) De elect. grat. c. 8, 71. — 11) Ib. c. 8, 56.

es liegt an dem freien Willen des Menschen, sich für das eine oder für das andere zu entscheiden [1]). „Der Mensch," sagt Böhme, „steht sowohl in der grimmen Quaal, deren Ursprung die Finsterniss des Abgrundes ist, und dann in der göttlichen Kraft, und wird von diesen beiden gezogen und gehalten; in ihm aber liegt das Centrum, und er hält die Wage zwischen diesen beiden Willen [2])." „Ein jeder sehe daher zu, was er thut. Es ist ein jeder Mensch sein eigener Gott und auch sein eigener Teufel; zu welcher Quaal er sich neiget und der er sich eingibt, die treibt und führt ihn, derselben Werkmeister wird er [3])." Die wirkliche Verordnung zur Seligkeit oder zur Verdammniss ist also ganz abhängig vom freien Willen des Menschen. „Gott kennt den freien Willen, worein der Mensch ist eingegangen. Ist er in die Bosheit und Selbstheit eingegangen, so bestätigt ihn Gottes Zorn in seiner Wahl zur Verdammniss; wo aber in's Wort des Bundes, so bestätigt er ihn zum Kinde des Himmels [4])."

Daneben fehlt es aber doch nicht an Aeusserungen, denen ein ganz anderer Gedanke zu Grunde zu liegen scheint. Auf die Frage nämlich, warum Adam in die Sünde gefallen sei, erhalten wir die Antwort: Gottes Liebe und Gnade musste offenbar werden: sie konnte es aber nicht, wenn nicht Etwas war, dem Liebè und Gnade noth that; denn die Gnade wäre sonst nicht offenbar, so nicht das Falsche ein Gegensatz der Wahrheit wäre [5]). „Adam stund in Gottes Gnade und in seinem Zorn; aber in der Temperatur war keines in seinem Leben offenbar; denn sie stunden in gleichem Gewichte; sollte nun seine Gnade offenbar werden, so musste sein Zorn vorhin und zuerst offenbar werden, auf dass die Gnade geursacht würde, sich im Zorn zu bewegen, dem Zorn sich zu ergeben und ihn zu tilgen [6])." So wäre also doch wenigstens der Fall Adams prädestinirt und etwas Nothwendiges gewesen [7])! Allerdings sagt Böhme auch wiederum, dass Gott nicht Ursache gewesen sei an des Engels und an des Menschen Fall; dass

---

1) Wid. Tilk. I, 104. De incarn. verb. p. 1. c. 5, 25. 26. — 2) De tr. princ. c. 21, 22. 23. — 3) De incarn. verb. p. 1. c. 5, 26. — 4) Myst. magn. c. 26, 49.
5) De elect. grat. c. 9, 12. 41. — 6) Ib. c. 9, 95.

7) Ib. c. 9, 12—21. 110. So sprichst du: Warum führte Gott solch einen Process? Mochte er das Kleinod dem Adam nicht lassen, der es in Naturrecht (als der Erstgeborne im Worte des Fürsatzes Gottes) in göttlicher Bildung hatte? Antwort: Nein. Frage: Warum? Antwort: Darum, dass das Kleinod in der höchsten Liebe Gottes im Menschen als im Bilde Gottes wäre verborgen blieben: also musste es durch solchen Process in der Wiedergeburt offenbar werden, auf dass die Liebe und Gnade Gottes erkannt und im Menschen offenbar würde, und dass der Mensch Ursach hätte, Gott zu lieben und sein Lob in die Gnade zu erheben: welches Erheben eine lautere göttliche Formirung und Gebärung in der Weisheit Gottes ist, da das Wort Gottes auch dadurch im Menschen geboren wird, und der Mensch auch Gott gebiert, dass er also ein wesentlicher Gott sei und als eine Harmonie des göttlichen Freudenreiches.

er beide nicht in den Fall gezogen habe; — aber er vergisst nicht, hinzuzusetzen: „so viel er Gott heisst [1]).“ Gott heisst nämlich, wie wir bereits wissen, nach Böhme's Lehre „Gott“ nur nach dem zweiten Princip, nämlich nach dem Lichte; nach dem ersten Princip dagegen, nach der Finsterniss, heisst er nicht Gott [2]). Also als „Gott,“ d. h. nach dem Princip des Lichtes und der Liebe, nach welchem allein er Gott heisst, hat Gott den Fall des Engels und des Menschen nicht gewollt; wohl aber nach dem ersten Princip, nach dem Princip des Zornes, nach welchem er nicht „Gott“ heisst [3]). Aber was ist damit gewonnen? Der Fall des Menschen reducirt sich ja dennoch auf ein göttliches Princip als auf seine Ursache. Die absolute Prädestination im calvinischen Sinne ist damit doch, wenigstens in Bezug auf den Sündenfall des ersten Menschen, nicht beseitigt. So kann es nicht anders kommen, als dass auch in Bezug auf das endliche Schicksal der andern Menschen sich der Gedanke einer absoluten Prädestination wieder einschleicht. Der Zorn Gottes, lehrt Böhme, will und muss in gewissen Menschen offenbar werden, und indem er in ihnen offenbar wird, überwältigt und verstockt er sie [4]). Denn das Reich der Finsterniss braucht gleichfalls Creaturen, nicht blos das Reich des Lichtes; erstere sind Gott ebenso nütze, wie letztere [5]). Würde ja sonst das Zornfeuer Gottes erlöschen; und erlischt es, so erlischt auch das Licht, welches aus der Finsterniss urständet, und Gott kehrt mit Allem, was da ist, wieder in sein ursprüngliches Nichts zurück [6]). So viel also Gott Gott heisst, will er in Christo alle Menschen selig haben; aber in seinem Zorn will er das Verderben Vieler [7]). „Wir sind selber Gottes Willen zum Guten und zum Bösen; welcher in uns offenbar wird, das sind wir, entweder Himmel oder Hölle [8]). Die Verstockung ist nichts anderes, als Gottes Fürsatz nach seinem Zorn [9]). — Wir wissen nicht, wie sich diese Aeusserungen mit der von Böhme anderwärts so entschieden betonten menschlichen Freiheit ausgleichen lassen. Sie schlagen ja ganz unverkennbar in den Gedankenkreis des lutherischen Buches „De servo arbitrio“ ein. Gewiss, das Freiheitsbewusstsein ist im Menschen zu intensiv, als dass es durch die Lehrsätze irgend eines Systems völlig beseitigt werden könnte. Es bricht sich Bahn und

---

1) Ib. c. 6, 31. cf. De tr. princ. c. 11, 22. — 2) De tr. princ. c. 1, 8. Von wahrer Gelassenheit, 2, 9. De incarn. verb. p. 1. c. 1, 9. Myst. magn. c. 5, 10. c. 7, 14.

3) De tr. princ. c. 18, 15. Ja recht nach dem ersten Principio, der Hölle Abgrund, hat er den Fall des Menschen gewollt. Dasselbe Reich heisst aber nicht Gott. Im andern Principio, da Gott erscheint, hat er ihn (den Fall des Menschen) nicht gewollt. De elect. grat. c. 6, 35. 36.

4) Ib. c. 8, 61. c. 9, 94. — 5) Ib. c. 8, 63. — 6) Ib. c. 8, 103. Psych. ver. c. 19, 6. — 7) De elect. grat. c. 9, 46. 117. c. 8, 59. — 8) Ib. c. 8, 104.

9) Ib. c. 7, 35. c. 8, 44. c. 9, 31. 51.

macht sich geltend gegen alle Bande, mit welchen irgend ein System es zu umstricken sucht. Wir finden solches auch im Böhme'schen System bewahrheitet.

Was endlich die eschatologischen Bestimmungen Böhme's betrifft, so dringen die heiligen Seelen, angethan mit dem himmlischen Leibe Christi, durch Gottes Zorn und den Tod hindurch, und sind dann in Gottes Wesen [1]). Sie sind aus Gottes Munde ausgegangen und kehren wieder in Gottes Mund zurück [2]). Sie werden vergottet. Die gottlosen Seelen dagegen werden, wie die gefallenen Engel, von dem Grimme des Zornes Gottes in der Hölle Abgrund, in dem ersten Principio verschlungen [3]). Jene Seelen endlich, welche zwar ohne Christi Leib aus diesem Leben scheiden, aber dennoch nicht ganz gottlos sind, die hängen am Faden; sie bleiben bis zum jüngsten Tage bei ihrem Leibe in stiller Ruhe ohne empfindliche Qual und werden dann zur Seligkeit aufgenommen [4]). Am Tage des Gerichtes wird dann endlich auch der äussere Leib aus dem dritten Princip wieder auferstehen, und in den paradiesisch-verklärten, geschlechtslosen Zustand wieder eintreten [5]). Diese Verklärtheit wird auch auf die ganze äussere Welt übergehen; das dritte Princip wird gleichfalls in jenen Zustand wieder eingehen, dessen es durch den Fall seines Fürsten verlustig gegangen ist [6]).

Ohne Zweifel ist ein sittliches Moment in der Lehre Böhme's angelegt; allein dasselbe vermischt sich überall mit dem rein natürlichen, rein physischen. Die ganze Erlösung erscheint als ein kosmischer Process, welcher in einem engern Kreise, in der Menschheit nämlich, sich abspielt. Der Mensch verliert durch den Sündenfall ein Moment seines vollendeten Wesens; seine Natur wird verstümmelt; die ganze Erlösung geht daher dahin, die Integrität seiner Natur durch den Glaubensprocess, welcher Gottes Werk allein ist, wiederherzustellen, und dann das also Wiederhergestellte zur Vollendung zu bringen. In Folge dessen hat sogar das Leiden und der Tod des Erlösers selbst einen solchen rein natürlichen, kosmischen Charakter. Das Princip des göttlichen Zornes, dieses reale Princip der Hölle und der Finsterniss, welches sich zwischen Gottes Liebe und Licht und zwischen den Menschen gesetzt hat, soll durch Christi Tod gewaltsam durchbrochen werden, um die Menschheit durch dasselbe hindurch wieder zum Lichte zu führen. Allenthalben sehen wir also das Ethische in das Physische, Kosmische übergehen und mit demselben sich verschmelzen. Und daher kommt es denn auch, dass der ganze Process des Sündenfalles

1) De tr. princ. c. 19, 26. Psych. ver. c. 21, 2. — 2) Ib. c. 19, 5.
3) De tr. princ. c. 16, 30. 31. De incarn. verb. p. 3. c. 5, 1.
4) Psych. ver. c. 21, 8. 10. c. 2, 2. Cf. De tr. princ. c. 22, 18.
5) Psych. ver. c. 21, 9. 13. c. 30, 61. 80. De tr. vit. hom. c. 8, 44. 46. cf. De tr. princ. c. 22, 50. — 6) De tripl. vit. hom. c. 7, 22.

und der Erlösung, wie wir gesehen haben, zuletzt als ein nothwendiger erscheint. Gott muss sich als Liebe und Gnade offenbaren; das kann er aber nicht, wenn er sich nicht vorher im Zorne offenbart. Daher vorher der Sündenfall und dann die Erlösung. Und da die Welt doch nur eine Emanation aus Gott ist, und als solche von Gott nicht geschieden, sondern als Emanirtes nur verschieden, der Substanz nach aber Eins mit ihm ist: so fällt dieser ganze Process zuletzt in das Leben Gottes selbst hinein, und hat zum Zwecke nicht so fast die Selbstoffenbarung Gottes an andere, sondern vielmehr das Offenbarwerden Gottes für sich selbst, seine vollendete Wirklichkeit. Wenn ein berühmter Philosoph der neuern Zeit diese Ansicht in der Böhme'schen Lehre finden zu müssen geglaubt hat, so können wir ihm hierin nicht ganz Unrecht geben; wenigstens legt das Böhme'sche System diesen Gedanken so nahe als möglich. Aber es kann uns auch nicht entgehen, dass ein solches System sich nur aufbauen konnte auf dem Boden einer religiösen Ansicht, welche zu einer solchen philosophischen Anschauung die Handhabe darbot. Und das ist eben die lutherische Dogmatik. In der That, wir sehen die dogmatischen Lehrsätze Luther's bei Böhme überall wiederkehren, und sie fügen sich, wie sich gezeigt hat, ganz genau in den Rahmen der Böhme'schen Gottes- und Weltanschauung ein, eben weil ja gerade die Böhme'sche Anschauung es ist, in welcher sie in speculativer Beziehung ihre Grundlage haben. Wir dürfen daher, wie wir glauben, ohne Anstand behaupten, dass die speculative Begründung und Construction der lutherisch-dogmatischen Lehrsätze bereits mit Böhme beginnt, obgleich sie erst in späterer Zeit zu ihrer ganzen Vollendung gedeihen sollte.

IX. Der empiristische Rationalismus auf religiös-dogmatischem Gebiete.

Socinianismus.

§. 130.

Die cabbalistische Theosophie hat, wie wir gesehen haben, während der gegenwärtigen Epoche auf religiös-dogmatischem Gebiete eine grosse Rolle gespielt. Die Reaction konnte nicht ausbleiben. Wie überall ein Extrem das andere hervorruft, so gilt dieses Gesetz auch hier. Die Ueberschwenglichkeiten der cabbalistischen Theosophie, welche auf religiös-dogmatischem Gebiete bis zu den äussersten Grenzen eines überschwenglichen Mysticismus fortging, musste solche Geister, welche für den Mysticismus kein Organ hatten, abstossen und veranlassen, andere Wege zu suchen, auf welchen ein religiös-dogmatisches System construirt werden mochte. Diese waren dann aber, weil sie

gleichfalls die Auctorität der lehrenden Kirche nicht anerkannten, von selbst darauf angewiesen, ihrer Lehre das entgegengesetzte Princip zu Grunde zu legen. Sie mussten, um den Ueberschwenglichkeiten des theosophischen Mysticismus zu entgehen, auf den Boden des Empirismus sich stellen, und von diesem Standpunkte aus an die Lehren des Christenthums herantreten, um aus ihnen ein dogmatisches Lehrgebäude zu construiren. Dadurch musste dann aber ihre Dogmatik eine wesentlich andere Gestalt annehmen. Hier war es nämlich kein mit unfassbaren mystischen Ideen geschwängertes Gemüt, sondern der trockene, nüchterne Verstand, welcher der Lehren des Christenthums sich bemächtigte, um sie in seinem Sinne zu deuten. Wenn daher die cabbalistische Theosophie auf religiösem Boden Alles daran gesetzt hatte, die menschliche Natur und die natürlichen Kräfte des Menschen so tief als möglich herabzusetzen, um dem mystischen Leben des „Geistes“ Raum zu schaffen: so musste dagegen auf diesem entgegengesetzten Standpunkte der Hauptaccent auf die menschliche Natur und auf die natürlichen Kräfte gelegt werden, so dass für das eigentlich Uebernatürliche nur wenig oder gar kein Raum mehr übrig blieb. An die Stelle des cabbalistisch-mystischen musste der empiristische Rationalismus treten. Die Folge davon war, dass die Mysterien des Christenthums entweder geradezu negirt, oder doch des Charakters der Uebervernünftigkeit entkleidet, das übernatürliche Element im christlichen Leben als solches geläugnet und Alles in demselben auf rein natürliche Kräfte und Bedingungen zurückgeführt wurde. Alles, was im Christenthum als übervernünftig und als übernatürlich sich darstellt, musste der „Vernunft“ und der „Natur“ zum Opfer fallen. Damit war man aber von selbst wieder bei eben jenen Irrthümern angelangt, welche in den ersten Jahrhunderten des Christenthums auf dem gleichen Boden erwachsen waren, beim Antitrinitarismus, Ebionitismus und Pelagianismus. Das Alte wurde wieder neu.

Es ist der Socinianismus, welchen wir in der gegenwärtigen Epoche unter dieser Signatur auftreten sehen. Suchen wir zum Beweise dessen dieses System nach seinen Elementen und nach seinem innern Zusammenhange zur Darstellung zu bringen.

Die Stifter des Socinianismus waren die beiden Socine: Lälius Socinus und dessen Brudersohn Faustus Socinus. Lälius Socinus ward geboren zu Siena im Jahre 1525, verliess 1547 sein Vaterland und trieb sich einige Zeit in Deutschland und in der Schweiz herum, wo er die Bekanntschaft der Häupter der „Reformation“ machte. Von da begab er sich nach Polen, und nachdem er dort für seine Lehre gewirkt hatte, liess er sich 1551 zu Zürich nieder, wo er bis zu seinem Tode 1562 verblieb. — Faustus Socinus ward gleichfalls zu Siena 1539 geboren und sog schon frühe die Irrthümer seines Oheims ein. Im Jahre 1574 ging er nach Deutschland, wo er sich drei Jahre, mit

theologischen Studien beschäftigt, in Basel aufhielt; dann begab er sich 1579 nach Polen, wo er bis zu seinem Tode 1604 verblieb und für die Ausbreitung seiner Lehre thätig war. Seine Werke sind gesammelt in der „Bibliotheca Fratrum Poloniae, tom. I. et II." unter dem Titel: „Fausti Socini opera omnia." Der Ton, in welchem Faustus Socinus in diesen seinen Schriften die socinianische Lehre vorträgt und begründet, ist im Allgemeinen viel ruhiger und würdevoller gehalten, als wir solches bei andern „reformatorischen" Lehrern dieser Zeit finden. Schmähungen und pöbelhafte Gemeinheiten kommen hier nicht vor; das Ganze verräth einen gewissen wissenschaftlichen Anstand und zeugt von einer möglichst leidenschaftslosen Erörterung der in Frage stehenden Materie. In dieser Beziehung steht Socinus weit über seinen „reformatorischen" Zeitgenossen. — Wir schöpfen die folgende Darstellung aus den angezeigten Werken dieses Faustus Socinus.

Der empiristische Charakter der socinischen Lehre spricht sich zunächst in dem Satze aus, dass der Mensch von Natur aus nicht das Vermögen habe, Gott zu erkennen. Die Kraft der natürlichen Vernunft des Menschen reicht nicht weiter, als bis zum Bewusstsein, dass ein Unterschied sein müsse zwischen Recht und Unrecht, zwischen Gut und Bös, und dass das Recht dem Unrecht, das Gute dem Bösen vorzuziehen sei. Dieses Bewusstsein resultirt in uns aus einer innern Stimme, aus einer innern Mahnung Gottes an uns, so dass wir, wenn wir dieser Stimme, dieser Mahnung folgen, Gott selbst gehorchen, wenn wir ihn auch noch nicht erkennen [1]). Zur Erkenntniss Gottes selbst aber hat die Vernunft nicht die Kraft. Wie könnte denn sonst die Gotteserkenntniss noch aus dem Glauben sein! Wenn man sagt, der Mensch könne durch die Betrachtung der Welt zur Erkenntniss Gottes emporsteigen, so ist zu bemerken, dass es nicht blos heut zu Tage noch Völker gibt, welche gar keine Gotteserkenntniss besitzen, sondern dass selbst Aristoteles nicht zur Erkenntniss eines Gottes gelangen konnte, welcher zur Welt sich als Schöpfer verhielte, und dessen Vorsehung sich auf *alle* Dinge erstreckte. Die Thatsache, dass eine gewisse Gotteserkenntniss in der Geschichte uns bei den meisten Völkern begegnet, rührt nur von der ursprünglichen Offenbarung her, welche an den ersten Menschen ergangen ist, und sich traditionell im Schoosse der Menschheit fortpflanzte [2]). Gott ist somit *nur* erkenn-

1) *Faust. Socin.*, Opp. omnia, Irenopoli 1656 (In der Bibliotheca Fratr. Pol. tom. I. et II.), tom. I. praël. theol. c. 2. p. 539, a. In omnibus hominibus est aliquod justi et injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioquin ipsum Deum ne esse quidem aut sciat, aut cogitet.

2) Ib. l. c. c. 2. p. 537 sqq.

bar durch seine positive Selbstoffenbarung [1]). Und daraus folgt wiederum, dass auch Religion und Moral nicht eine natürliche Sache des Menschen seien, sondern dass vielmehr Religion und Sitte gleichfalls nur aus der nämlichen positiven göttlichen Offenbarung stammen können. Eine sogenannte natürliche Religion, eine sogenannte natürliche Moral gibt es nicht [2]).

Man sollte nun glauben, dass diese Herabsetzung der Kraft der menschlichen Vernunft, diese Beschränkung der natürlichen Erkenntnisskraft auf das Empirische, im Bereiche der Glaubenserkenntniss einen excessiven Supernaturalismus zur Folge gehabt hätte. Merkwürdigerweise findet aber bei den Socinianern das gerade Gegentheil statt. Ungeachtet die Vernunft so sehr herabgedrückt wird, wird sie doch im Bereiche der Glaubenserkenntniss zur absoluten Herrin gemacht, und als solche räumt sie dann Alles hinweg, was nur immer den Charakter des Uebervernünftigen und Uebernatürlichen trägt. Die christliche Religion wird ihres mysteriösen und übernatürlichen Inhaltes fast gänzlich entleert und zum reinen Naturalismus herabgesetzt.

Diess zeigt sich vor Allem in der Trinitätslehre. Es wird nämlich hier die Dreipersönlichkeit Gottes von den Socinianern einfach und unbedingt in Abrede gestellt. Die Categorie der „zweiten Wesenheit," sagt Socin, kann auf Gott keine Anwendung finden, weil die göttliche Wesenheit nicht specifisch, sondern numerisch Eine ist. Nur die Categorie der „ersten Wesenheit" (substantia prima) kann von Gott prädicirt werden. Der Begriff der „ersten Wesenheit" ist aber identisch mit dem Begriffe der Hypostasis, und bei vernünftigen Wesen mit dem Begriffe der Person. Daraus folgt, dass Gott, wie er nur Eine Wesenheit im Sinne von „erster Wesenheit" ist, so auch nur Eine Hypostase, nur Eine Person sein kann [3]). Was wir Gottes „Wort," was wir „heiligen Geist" nennen, das sind nur bestimmte Kräfte und Wirkungsweisen der Einen göttlichen Person [4]). — So ist denn schon mit dem höchsten Mysterium des Christenthums tabula rasa

---

1) Ib. l. c. c. 2. p. 538, a. — 2) Ib. tom. 1. De auct. s. Script. c. 2. p. 273, b. Religio nequaquam res naturalis; sed si vera est, patefactio est quaedam divina.

3) Ib. t. 1. Christ. relig. instit. p. 652, a sq. Essentia, quae aliud reipsa est a persona, non est ea, quae numero est essentia, et prima essentia seu substantia vocatur, sed ea, quae est essentia specie, et secunda essentia seu substantia nominatur. Jam vero Dei essentia est una numero, non autem specie, nec quidquam habet Deus cum secunda illa essentia commune, sed tantum cum prima, quae ubi est intellectu praedita, idem prorsus est cum persona.... Quid igitur concludis? — Resp. Nempe id, quod per te ipse intelligere potes, videlicet: cum Dei essentia sit una numero, necesse est, ut una etiam numero sit in Deo persona, et nullo pacto plures. Nam si plures divinae personae essent, plures quoque divinas essentias esse oporteret.

4) Ib. l. c. p. 652, b sq.

gemacht: wir stehen beim antitrinitarischen Modalismus, wie früher die Sabellianer demselben gehuldigt hatten.

Damit verbindet sich denn nun von selbst der Ebionitismus. Christus ist nicht Gott. Wäre Christus Gott, dann wäre er nicht mehr Mensch; denn kein in sich einheitliches Wesen kann zwei Formen besitzen; hätte es zwei Formen, dann wäre es eben nicht mehr Ein, sondern zwei Wesen [1]). Die Ansicht, dass Christus als göttliche Person aus der Substanz des Vaters erzeugt worden, ist eine rein menschliche Erfindung, welche nicht blos der heiligen Schrift, sondern auch der Vernunft widerstreitet, in so ferne die letztere nicht zugeben kann, dass Gott nach Art animalischer, vergänglicher Wesen erzeuge [2]). Christus ist somit reiner Mensch und steht seiner Natur nach mit uns allen auf ganz gleicher Stufe [3]). Wenn gesagt wird, dass durch ihn Alles geschaffen worden sei, so ist darunter nur die Neuschaffung oder Erlösung zu verstehen, welche durch ihn vollbracht worden ist. In dieser Beziehung wird er auch der Erstgeborne unter den Creaturen genannt [4]). Wenn er in der heiligen Schrift als Gott bezeichnet wird, so wird er nur deshalb so bezeichnet, weil und in so fern ihm Gott die Herrschaft über alles Geschöpfliche gegeben hat [5]). Christus hat folglich in keiner Weise existirt vor seiner Geburt aus Maria. Allerdings ist seine Empfängniss nicht von derselben Art gewesen wie die der übrigen Wesen. Er ist nämlich ohne Zuthun eines Mannes blos durch die Kraft des heiligen Geistes in Maria empfangen, gebildet und aus derselben geboren worden [6]). Und wegen dieser Empfängniss durch den heiligen Geist, aber auch *nur* wegen dieser, wird er in der heiligen Schrift der Sohn Gottes genannt. Im eigentlichen Sinne darf dieser Ausdruck keineswegs genommen werden [7]).

Dieser antitrinitarische Ebionitismus bildet nun die Grundlage der gesammten weitern Lehre der Socinianer, welche deshalb, sowie sie in das Gebiet der anthropologischen Theorie übergeht, nothwendig in den Pelagianismus überschlagen muss. Wir werden uns davon sogleich überzeugen.

Was nämlich zuerst den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen vor der Sünde betrifft, so lehrten die Socinianer, dass dieser Zustand kein anderer gewesen sei, als derjenige, in welchem der Mensch sich gegenwärtig befindet. Man hat, sagt Socinus, von einer „ursprünglichen Gerechtigkeit" des ersten Menschen gesprochen und behauptet, im ersten Menschen habe die Vernunft die absolute Herrschaft über die Sinnlichkeit geführt; diese letztere habe sich nicht im Widerstreit befunden mit der Vernunft. Allein schon daraus, dass der Mensch sün-

1) Ib. l. c. p. 657, a. — 2) Ib. l. c. p. 655, a. — 3) Ib. l. c. p. 652, b p. 661, a sq. — 4) Ib. l. c. p. 657, b sq. p. 661, a. — 5) Ib. l. c. p. 655, a p. 656, a sq. — 6) Ib. l. c. p. 654, a. — 7) Ib. l. c p. 654, a.

digte, erhellt die Falschheit dieser Annahme; denn gerade diese Sünde zeigt, dass die Vernunft von der Sinnlichkeit besiegt worden sei, dass also die Sinnlichkeit nicht im Einklange mit der Vernunft sich befunden habe[1]). Und in der That, die Gerechtigkeit ist ja nicht eine natürliche Vollkommenheit des Menschen, sondern eine solche, welche von seinem Willen abhängt, da er sie nur durch den rechten Gebrauch seines Willens gewinnen kann und gewinnen soll[2]). Vor der Sünde konnte also Adam noch gar nicht gerecht genannt werden. weil noch keine Gelegenheit für ihn dagewesen war, sich die Gerechtigkeit durch Ueberwindung des Bösen anzueignen[3]). Wenn ferner die heilige Schrift sagt, dass der erste Mensch nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen worden sei, so kann man auch hieraus nicht auf einen bevorzugten Stand desselben schliessen; denn dieses Bild und Gleichniss Gottes besteht nur in der Herrschaft über alle untergeordneten Wesen, welche der Mensch von Gott erhielt[4]).

Wenn also von einer ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen nicht die Rede sein kann, so ist es auch ganz ungerechtfertigt, dass man ihm eine Unsterblichkeit dem Leibe nach zutheilt[5]). Im Gegentheil, seiner Natur nach konnte und musste der erste Mensch sterben, wie wir. Und wenn er starb, so war dieser Tod nicht blos ein Tod des Leibes, sondern auch ein Tod der Seele; denn die Seele des Menschen ist ebenso wenig incorruptibel, wie der Leib. Nur durch göttliche Gnade konnte der Mensch von diesem Tode bewahrt bleiben; und diese Gnade wurde ihm eben in der Schöpfung noch nicht zu Theil; er sollte sie sich erst verdienen durch die Erfüllung des göttlichen Gebotes[6]). Daher unterschied er sich in dieser Rücksicht von uns Andern blos dadurch, dass er nicht *nothwendig* und *unvermeidlich* sterben musste, wie wir, da er durch Erfüllung des göttlichen Gebotes jene Gnade hätte gewinnen können, welche ihn vom Tode befreit hätte[7]).

Eine wesentliche Eigenschaft des ersten Menschen war aber die Freiheit, und in dieser Freiheit die Fähigkeit zur Sünde. Gott hätte zwar den Menschen so schaffen können, dass er der Sünde unfähig gewesen wäre; aber um ein grösseres Feld für die Offenbarung seiner

---

1) Ib. t. 1. prael. theol. c. 3. p. 539 sqq. .... cum potius ex eo, quod Adamus deliquit, appareat, appetitum ac sensus rationi dominatos fuisse, nec bene inter hanc et illos ante a convenisse.

2) Ib. l. c. c. 3. p. 540. — 3) Ib. l. c. c. 3. p. 540.

4) Ib. l. c. c. 3. p. 539, b. Dei imago et similitudo.... ne in ipsa quidem mente ac ratione.... praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum. — 5) Ib. l. c. c. 1. p. 537, a sq.

6) Ib. Ad argum. Puccii respons. tom. 2. p. 258, a. Homo primus sua natura fuit subjectus morti, et nonnisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunis perpetuo esse potuisset.

7) Ib. l. c. p. 274, b sqq.

Macht und Weisheit zu haben, schuf er ihn mit solchen Trieben, welche ihn zum Bösen sollicitiren konnten, und ihn so der Sünde fähig machten [1]). Der Mensch sündigte wirklich, und es frägt sich nun, welches die Folgen dieser Sünde waren. — Durch die Sünde verlor der Mensch seine Freiheit nicht, diese bleibt ihm unverkümmert, weil sie eben eine natürliche Eigenschaft des Menschen ist [2]). Dagegen verfiel der Mensch in Folge der Sünde der *Nothwendigkeit* des Todes, und zwar, wie hier wiederholt bemerkt werden muss, nicht blos des Todes des Leibes, sondern auch des Todes der Seele. Nach Leib und Seele fiel also der Mensch in Folge der Sünde der Nothwendigkeit des Todes anheim, d. h. der *ewige* Tod wurde nun für ihn zur Nothwendigkeit [3]). Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre der Mensch in *Kraft* der ersten Sünde dem ewigen Tode verfallen, sondern nur so, dass Gott den Menschen zur Strafe seines Vergehens seiner natürlichen Sterblichkeit überliess, indem er ihm die Gnade nicht mehr ertheilte, welche ihn vor diesem natürlichen Tode hätte bewahren können, — woraus eben folgt, dass nun für den Menschen der Tod nothwendig ist [4]).

Darauf allein also beschränken sich die Folgen der ersten Sünde. Eine Erbsünde im gewöhnlichen Sinne gibt es nicht [5]). Schuld und Strafe können sich nicht vererben. Um eine Schuld zu contrahiren, ist eine freie That des Willens erforderlich; die Schuld kann also nicht von dem einen auf den andern übergehen. Und da die Strafe die Schuld voraussetzt, so kann solches auch bei der Strafe nicht der Fall sein [6]).

---

1) Ib. tom. 1. De rat. salutis nostrae, p. 778, a. Potuit Deus talem hominem creare, qui peccare non posset; sed ut majorem haberet campum potentiae et sapientiae suae exercendae, constituit creare talem hominem, qui posset etiam secus facere, quique insitas sibi haberet non leves quasdam affectiones, quae ipsum ad vitam et mores cum tanta sanctitate minus convenientes perpetuo sollicitarent.

2) Ib. tom. 1. Prael. theol. c. 5. p. 541 sqq. c. 15. p. 564.

3) Ib. l. c. c. 1. p. 537, a. Peccatum igitur non mortalitatis naturalis, sed necessariae mortis causa fuit. Ad defens. Puccii resp. c. 8. p. 329, a. Per peccatum mortis necessitas intravit, i. e. mors aeterna, non ipsa mors naturalis.

4) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 4. p. 541, a. Concludimus: non aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. c. 15. p. 564.

5) Ib. tom. 1. Dial. de justif. p. 604, b. Commentum illud de peccato originis fabula judaica est, ab antichristo in ecclesiam introducta.

6) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 4. p. 540, a. Cum ad culpam constituendam propria voluntas ejus, qui in culpa futurus sit, omnino requiratur, poena vero sine antecedente culpa esse non possit, nullo modo videtur dici posse, in homine, dum nascitur, ullam sive culpam, sive poenam, locum habere posse, cum is propriae voluntatis tunc nullum usum habeat, nec antea habere potuerit.

Die sogenannte Begierlichkeit kann nicht den Charakter einer angeerbten Sünde haben. Wenn man nämlich unter derselben den Hang zum Bösen überhaupt versteht, so lässt sich einerseits nicht mit Gewissheit behaupten, dass die Begierlichkeit, in diesem Sinne genommen, in *allen* Menschen sich vorfinde; und falls solches auch stattfände, so könnte man sie doch nicht als etwas Sündhaftes bezeichnen, weil sie nicht mit dem Willen verbunden, d. h. keine gewollte ist. Dazu kommt, dass es eine ganz willkürliche Annahme ist, zu behaupten, die Begierlichkeit sei deshalb in uns, weil Adam gesündigt habe [1]). Vielmehr stammt diese böse Begierlichkeit, mit welcher die meisten Menschen geboren werden, nur daher, dass das menschliche Geschlecht in Folge häufiger sündhafter Handlungen einen gewissen Habitus des Bösen sich zugezogen, also sich selbst sittlich corrumpirt hat, und diese Corruption nun mit dem Menschengeschlechte sich ebenfalls fortpflanzt [2]). Das Gleiche gilt von der Schwäche der natürlichen Freiheit zum Guten, welche gleichfalls in den meisten Menschen von Geburt an sich vorfindet [3]). Das allein ist der Grund, warum in den Menschen gewöhnlich nur geringe Kräfte sich vorfinden zur Leistung dessen, was das Gesetz fordert, obgleich denn doch die Kräfte des Menschen nie derart geschwächt sind, dass er nicht unter Hinzutritt der göttlichen Hilfe, wenn er nur sich selbst Gewalt anthun will, dennoch dem göttlichen Gesetze gehorchen könnte [4]).

Wir sehen, der pelagianische Charakter der anthropologischen Lehre der Socinianer tritt schon hier entschieden hervor. Die Idee der ursprünglichen Gerechtigkeit ist verschwunden und mit ihr der Begriff der Erbsünde. Was die Pelagianer über diese Grundwahrheiten des Christenthums oder vielmehr gegen dieselben gelehrt hatten, kehrt hier wieder. Die Socinianer konnten sich nicht davon überzeugen, dass durch die Sünde die Natur des Menschen gänzlich corrumpirt worden sei, wie die „Reformatoren" lehrten, und da sie der Lehre der Kirche sich nicht anschliessen wollten, so blieb ihnen nichts anderes

---

1) Ib. l. c. c. 4. p. 540, b sq. — 2) Ib. l. c. c. 4. p. 541, a. Cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit, et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur.

3) Ib. c. 5. p. 542. — 4) Ib. c. 5. p. 541. Quoniam concedimus, in plerisque hominibus non quidem propter peccatum primi hominis, sed propterea, quia homines paullatim degenerarunt, et se ipsos corruperunt, innatam quodammodo esse magnam ad peccandum proclivitatem et pravitatem quandam: idcirco dicimus, in plerisque hominibus naturaliter exiguas esse vires ad ea praestanda, quae Dei lex jubet, ea autem praestandi voluntatem in omnibus natura esse posse.... Porro vires non ita exiguae sunt, ut homo Dei ope accedente, si sibi ipsi vim facere velit, legi divinae parere non possit.



übrig, als die Erbsünde und die wesentlichen Voraussetzungen derselben gänzlich zu läugnen. Damit hatten sie aber die Grundlagen der christlichen Erlösungslehre hinweggeräumt, und nun lag nichts näher, als auch die Erlösungslehre ihres höhern idealen und mysteriösen Inhaltes zu entleeren und mit einem rein menschlichen Erlöser die ganze Sache abzuthun. Folgen wir den Socinianern in dieses Gebiet.

§. 131.

Das Grundprincip der socinianischen Erlösungslehre lässt sich auf folgenden Satz zurückführen: Gott hat aus reiner Güte bei sich beschlossen, Allen, welche sich wahrhaft bekehren, ihre Sünden zu verzeihen, sie vom ewigen Tode wieder zu befreien, d. h. sie vom Tode wieder zu erwecken und in ein ewiges, unsterbliches Leben einzuführen [1]). Zu diesem Zwecke hat er Christum, seinen „eingebornen Sohn“ in die Welt geschickt, damit er den Menschen diesen göttlichen Entschluss offenbare, damit er ihnen die Wege zeige, welche sie einzuschlagen haben, um Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, und damit er endlich den Menschen in sich selbst das Vorbild darbiete ihres sittlichen Verhaltens sowohl, als auch dessen, was sie dereinst zu hoffen hätten [2]). Diesen Auftrag hat Christus ausgeführt. Er hat die Menschen belehrt über dasjenige, was sie thun müssten, um Gott zu gefallen; er hat durch Wunder und Thaten die Wahrheit seiner göttlichen Sendung bekräftigt; er hat durch sein Leiden und durch seinen Tod uns das Beispiel gegeben, wie auch wir für die Tugend sogar den Tod erleiden sollten; er hat endlich durch seine Auferstehung vom Tode uns das Vorbild und das Unterpfand unserer eigenen dereinstigen Auferstehung gegeben [3]). Weil aber Christus, obgleich mit höhern Vorzügen ausgestattet, dennoch ein blosser Mensch war, wie wir Alle, so ist anzunehmen, dass er, bevor er in der Welt das ihm von Gott übertragene Amt antrat, durch göttlichen Rathschluss und durch göttliche Wirksamkeit in den Himmel erhoben wurde und daselbst eine Zeitlang verweilte, um dort dasjenige zu sehen und zu hören, was er im Namen Gottes der Welt verkünden sollte. Und das mochte wohl zum Oeftern geschehen sein [4]).

Dieses vorausgesetzt ergeben sich nun die weitern Lehrbestimmungen der Socinianer über das Wesen der Erlösung von selbst. Das Leiden und der Tod Christi haben nach ihrer Ansicht durchaus keinen satisfactorischen Charakter [5]). Eine stellvertretende Satisfaction ist

1) Ib. tom. 1. Tract. de justif. Synops. I. p. 601, a. — 2) Ib. l. c.
3) Ib. l. c. p. 601, a sq. — tom. 1. Themata de offic. Christi, p. 776, b sqq
4) Ib. tom. 1. Christ. relig. instit. p. 675, a. De ratione salut. nostrae, p. 778, b. — 5) Ib. tom. 1. Tract. de justif. Synops. I. p. 601, b.

schon überhaupt gar nicht möglich; denn die Strafe ist etwas Persönliches und kann nicht auf einen Andern übertragen werden [1]). Nichts wäre ja auch mit einer ganz freien, aus reiner Güte entsprungenen Sündenvergebung mehr im Widerspruche, als die Forderung einer Genugthuung [2]). Christus hat somit durch sein Leiden und seinen Tod uns nicht auf dem Wege der Genugthuung mit Gott versöhnt; wenn von Versöhnung die Rede sein soll, so muss man vielmehr umgekehrt sagen, dass Gott in Christo sich als mit uns versöhnt gezeigt und erklärt hat [3]).

Wenn aber Christi Leiden und Tod nicht satisfactorisch ist: wie verhält es sich dann mit dem *Opfer*, welches Christus nach der Lehre des Christenthums zur Versöhnung mit Gott für uns dargebracht hat? — Zur Beantwortung dieser Frage schlagen die Socinianer einen eigenthümlichen Weg ein. Sie lehren nämlich, Christus habe allerdings sein Leben Gott zum Opfer gebracht, aber nicht für uns, sondern nur für sich selbst. Für sich selbst hat er sich dem Tode hingegeben, und zwar zu dem Zwecke, um sich dadurch jene göttliche Gewalt und Macht zu verdienen, welche ihm hiefür als Lohn von Gott verheissen war. Diese göttliche Macht und Gewalt besteht aber darin, dass Christus nun, nachdem er in den Himmel eingegangen ist, die Herrschaft besitzt über alles Geschaffene, so zwar, dass Gott seine Herrschaft über die Welt nur mehr durch Christum ausübt. Sie besteht ferner darin, dass Christus mit der Macht und Befugniss ausgestattet ist, vom Himmel aus alle diejenigen, welche sich an ihn anschliessen und den göttlichen Geboten gehorchen wollen, auf dem Wege des Guten zu leiten und sie von dem ewigen Tode zu befreien, d. h. sie vom Tode zu erwecken und in das ewige Leben einzuführen. *Diese* göttliche Macht und Gewalt also ist es, welche Christus durch sein Leiden und Tod für sich verdient hat und *nur*, um dieselbe für sich zu verdienen, hat er das Opfer seines Lebens gebracht [4]).

Allein man sieht leicht, dass diese göttliche Macht Christi, in so fern sie die Macht ist, uns zum ewigen Leben zu verhelfen, doch zuletzt nur uns wiederum zu Gute kommt. Christus hat für sich Befreiung von Leiden und Tod verdient; aber nachdem und weil er sie für sich verdient hat, ist er nun im Stande, auch uns davon zu befreien [5]).

---

1) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 18. p. 570. — Christ. rel. inst. p. 665, a.

2) Ib. Christ. rel. inst. p. 665, a sq. Nil invicem magis pugnare potest, quam gratuita remissio et satisfactio. — 3) Ib. l. c. p. 667, a.

4) Ib. p. 676, b. p. 668, b. Tract. de justif. Synops. I. p. 601, a. Prael. theol. c. 29. p. 599, b. Ex eo, quod Christus seipsum Deo obtulit, i. e. in coelum ingressus est, ubi omnem potestatem in coelo et in terra est adeptus, necessario consecutum est, ut omnes a morte liberandi aeternaque vita donandi potestatem acceperit perpetuam.

5) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 29. p. 598. Obtulit Christus pro seipso, non tamen

Daher hat Christus durch sein Leiden und durch seinen Tod auch dieses verdient, dass er nun alle andern Menschen gleichfalls in den Himmel zu führen und mit der seligen Unsterblichkeit zu belohnen vermag. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne kann man mit einigem Rechte sagen, dass Christus auch für uns gestorben sei, durch seinen Tod uns mit Gott versöhnt und uns von unsern Sünden gereinigt habe [1]). Die Beziehung des Todes Christi auf unser Heil ist nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare. Nur in so fern Christus durch seinen Tod für sich die Gewalt und Macht verdient hat, uns zu Gott zu führen und mit ihm zu versöhnen, ist er auch für uns gestorben. Eine nähere Zweckbeziehung findet hier nicht statt [2]).

Das wäre nun allerdings einleuchtend; aber die heilige Schrift lehrt denn doch unstreitig ein näheres und unmittelbareres Verhältniss des Opfers Christi zu unserm Heil. Sie spricht von einem eigentlichen Versöhnungsopfer, welches Christus für uns dargebracht hat. Das entging denn auch den Socinianern nicht. Um daher den Forderungen der heiligen Schrift dennoch Genüge su thun, ohne ihre leitenden Grundsätze aufzugeben, verlegten sie dieses *versöhnende* Opfer, von welchem die heilige Schrift spricht, in's Jenseits. Erst nachdem Christus vom Tode auferstanden und in den Himmel eingegangen ist, lehren sie, hat er angefangen, das versöhnende Opfer Gott für uns darzubringen. Und dieses Opfer besteht in Nichts anderm, als darin, dass Christus fortwährend dem Angesichte Gottes für uns sich dar-

---

pro peccatis suis, quae non habebat, sed pro infirmitate sua, quatenus videlicet, dum hic ageret, mortalis et patibilis erat, a qua ut liberaretur, non secus ac nobis illi opus erat, et nisi ab ea ipse liberatus fuisset, nec nos unquam liberati fuissemus.

1) Ib. t. 1. Tract. de justif. Synops. I. p. 601, b. Cum Christus per fusionem sui sanguinis, et non alia via, ad supremam potestatem pervenerit, apparet, ejus sanguine factum esse, ut nos a peccatis expurgemur, i. e. a poena nostris peccatis debita liberemur. Siquidem ea suprema potestate omnes obedientes sibi ab aeterna morte vindicare et beata immortalitate donare potest. Christ. rel. inst. p. 666, a. Quod regni Poloniae etc. t. 1. c. 5. p. 705, a. Unde clare liquet, nec in ipsa cruce oblationem istam peractam fuisse, nec eam revera ipsius Christi obedientia usque ad mortem crucis et sanguinis fusione contineri, sed propterea illis tribui expiationem peccatorum nostrorum, quia nec sine ipsis, nec nisi per ipsas potuit Christus in coelum ad expianda peccata nostra ingredi, i. e. ad supremam illam potestatem obtinendam pervenire, qua nos ab omnibus peccatorum poenis liberos et immunes perpetuo facit.

2) Ib. t. 1. Tract. de justif. Synops. I. p. 602, a. A reatu peccatorum liberamur (per Christum), non quod in iis, quae in ipsius persona gesta sunt, vis aliqua insit, pro nostris peccatis satisfaciendi, sed quia cum Deus decrevisset, si Christus sibi obediens fuisset usque ad mortem crucis, non solum ipsum beata immortalitate donare, sed etiam suos omnes beatos et immortales efficiendi potestatem ei concedere



stellt [1]). Dieses himmlische Opfer allein ist das eigentliche Opfer Christi; denn gerade vermöge dieser seiner Selbstdarstellung vor Gott erhält und besitzt Christus die Macht, uns durch Wort und Geist von unsern Sünden zu reinigen, von denselben fern zu halten und uns von allem Uebel zu vertheidigen [2]). Die Gebete, welche Christus hienieden für sich und für uns Gott darbrachte, sowie sein Leiden und sein Tod, sind zwar von diesem himmlischen Opfer nicht zu trennen; aber sie gehören zum eigentlichen Opfer Christi, dessen Schauplatz im Himmel ist, nicht als integrirende, sondern nur als vorbereitende Momente. Nur daraus, dass sie als vorbereitende Momente mit dem himmlischen Opfer in Verbindung stehen, nehmen sie in gewisser Weise an dem Opfercharakter Theil [3]). Wie der Hohepriester des alten Bundes am Versöhnungsfeste erst dann das Opfer brachte, nachdem er mit dem Blute der Opferthiere in's Allerheiligste eingetreten war, so hat auch Christus nicht eher sich für uns geopfert, als nachdem er in den Himmel eingegangen war, obgleich dasjenige, was er hienieden vollbrachte, sich vorbereitend zu jenem Opfer verhielt [4]). Wie deshalb Christus hienieden noch nicht König war, weil er die göttliche Gewalt und Macht hienieden noch nicht besass, so war er auch hienieden noch nicht Priester, weil er noch kein Versöhnungsopfer brachte. König sowohl als auch Priester wurde er erst mit seinem Eintritte in den Himmel [5]). König wurde er, in so fern er die Macht erhielt, uns zu helfen, Priester, in so fern er das himmlische Opfer zu vollbringen anfing und in Folge dessen nun stets Sorge für unsere Rettung trägt [6]). Hienieden hat er blos das prophetische Amt ausgeübt, und dieses bestand eben darin, dass er uns den göttlichen Willen vollkommen offenbarte und gewisse Vorschriften des alten Bundes aufhob, um an deren Stelle vorzüglichere Gebote zu setzen [7]).

Man sieht aus dieser Lehre, deren Elemente keineswegs einen rechten innern Zusammenhang aufweisen, welch' gewaltige Macht die Opferidee auf den Geist des Menschen ausübt. So wenig die Socinia-

---

1) Ib. t. 1. Themata de offic. Christi, p. 777. b. Christ. rel. inst. p. 672, a. p. 664, b. Sui ipsius coram Deo pro nobis; ut sic dixerim, praesentatio.

2) Ib. t. 1. Them. de off. Christi, p. 777, b.

3) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 24. p. 588. Oblatio Christi non tunc fuit perfecta, cum Christus in cruce pro nobis mortuus est, sed tunc demum, cum Christus post resurrectionem in coelum est ingressus, ut ibi pro nobis vultui Dei appareat. c. 29. p. 600, a. Cum a me affirmatur, Christi oblationem in coelo peractam fuisse, perfectam oblationem vel perfectionem oblationis intelligo, nec a Christi oblatione preces sejungo, quas pro se et pro nobis Deo obtulit, dum adhuc in terris mortalis ageret.... Fuerunt enim hae oblationes totius initium et pars quaedam. Tr. de justif. Synops. I. p. 602, a.

4) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 24. p. 588. — 5) Ib. l. c. c. 29. p. 600, b. Chr. rel. inst. p. 676, a. p. 777, b. De Jesu Chr. servat. tom. 2. part. 2. c. 28. p. 178. — 6) Ib. t. 1. Them. de off. Chr. p. 777, b. — 7) Ib. l. c. p. 775, a sq.

ner unter der Voraussetzung der Grundprincipien ihrer Lehre mit dem Opfer Christi zurecht kommen konnten, so wollten sie es doch nicht gänzlich fallen lassen. Deshalb schoben sie dieses Opfer, für welches sie sonst keinen Raum mehr hatten, in das Jenseits hinüber, um es doch wenigstens nicht ganz zu verlieren. Aber freilich schwächte sich dadurch der Begriff des Opfers selbst in der Weise ab, dass man nicht mehr weiss, in wie ferne denn das jenseitige Verhalten Christi zu Gott noch unter dem Begriff des Opfers erscheinen könne. Doch das findet ja überall statt, wo die Grundsteine eines Baues verrückt werden; der Bau selbst fällt dann zusammen, und einzelne Rudera des Baues können dann nicht mehr das aufweisen, was der Bau selbst vorher in seiner Ganzheit dargestellt hatte.

Gehen wir hienach auf die socinianische Rechtfertigungslehre über. — Die Grundbedingung der Rechtfertigung ist nach der socinianischen Lehre der Glaube [1]). Der Begriff des Glaubens kann aber in doppeltem Sinne genommen werden. Auf erster Linie nämlich bedeutet Glaube die innere Ueberzeugung, dass Christus der Sohn Gottes sei [2]); auf zweiter Linie dagegen bedeutet Glaube das feste Vertrauen auf Christus und den Gehorsam gegen seine Gebote in der Hoffnung auf die künftige Unsterblichkeit [3]). Der Glaube in der erstern Bedeutung nun ist nicht rechtfertigend; er ist nur die Vorbedingung des rechtfertigenden Glaubens [4]). Und auch das gilt nur für den neuen, nicht für den alten Bund; denn im alten Bunde war die Erkenntniss Christi und somit auch der Glaube an seine Person zur Rechtfertigung gar nicht nothwendig [5]). Nur in seiner letztern Bedeutung also ist der Glaube dasjenige, was uns rechtfertigt. Der Glaube an die Person Christi muss nämlich, wenn es zur Rechtfertigung kommen soll, in das Vertrauen auf Christum und in die Befolgung seiner Gebote übergehen. Erst dieses ist der rechtfertigende Glaube [6]). Diesen Glauben kann man ein Geschenk Gottes nennen; jedoch nicht in dem Sinne, als würde er uns von Gott eingegossen, sondern nur in dem Sinne, als Gott, ohne dass er uns dieses schuldete, seinen Sohn Jesus Christus vom Tode auferweckte, um uns dadurch den Glauben

---

1) Ib. t. 1. Tr. de justif. Synops. II. p. 602, b.

2) Ib. t. 1. De fide et opp. p. 623, a. — 3) Ib. t. 1. Tr. de justif. Synops. II. p. 602, b. Credere autem in Jesum Christum est ei confidere, et idcirco ex ejus praeceptis vitam instituere. Thes. de just. p. 603, b. De fid. et opp. t. 1. p. 623, a.

4) Ib. t. 1. De fid. et opp. p. 623, a. Prior fides non est illa Christi fides, qua revera justificamur, sed eam antecedit, nec sine hac illa haberi potest.

5) Ib. t. 1. Fragmenta de justif. p. 620, a. p. 622, a.

6) Ib. t. 1. Dial. de justif. p. 604, b. De fid. et opp. t. 1. p. 623, a. Themat. de offic. Chr. t. 1. p. 777, a. Fides autem haec nihil aliud est, quam sub spe consequendae vitae aeternae Christi mandatis obtemperare.

zu ermöglichen. Man sollte daher den Glauben eher ein Gebot, als ein Geschenk nennen; obgleich damit nicht in Abrede gestellt werden soll, dass Gott den Glauben auch auf ausserordentlichem Wege Einzelnen zutheilen könne. Will man aber doch daran festhalten, dass der Glaube ein Geschenk Gottes sei, so muss man zugleich zugeben, dass dieses Geschenk ein allgemeines sei, in so ferne Gott allen Menschen die Möglichkeit des Glaubens darbietet [1]). Nur ist es der Freiheit des Menschen anheimgegeben, den Glauben anzunehmen oder ihn zurückzuweisen [2]). Aber allerdings gibt es auch solche Menschen, welche nicht blos nicht glauben wollen, sondern auch nicht glauben können: und das sind jene, welche die gegenwärtige Zeit des Heiles verachten, der erkannten Wahrheit widerstreben und so gegen den heiligen Geist sündigen. Diesen gibt Gott ein verstocktes Herz und verblendet ihren Geist, so dass sie sich nicht bekehren *können* [3]).

Mit diesem rechtfertigenden Glauben sind jedoch, wie schon aus seinem Begriffe ersichtlich ist, die Werke nothwendig und untrennbar verbunden, weil er ja nicht blos im Vertrauen auf Christus, sondern auch im Gehorsam gegen seine Gebote besteht. Ist der Mensch *vor* dem Glauben unrein, so wird er durch den Glauben gereinigt; aber nur, wenn dieser Glaube im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz sich bethätigt. Allerdings ist damit nicht gesagt, dass diese Werke, in welchen der Glaube sich bethätigen muss, wenn er rechtfertigen soll, vollkommene Werke sein müssten; denn es findet sich ja Niemand, welcher in seinem ganzen Leben vollkommen und nach ihrer ganzen Integrität jene Werke vollbrächte, welche das göttliche Gesetz vorschreibt [4]); und ausserdem dürfte ja in diesem Falle der Mensch, um vor Gott gerechtfertigt dazustehen, auch nicht die kleinste Sünde auf sich haben [5]). Aber Werke sind deshalb doch nothwendig, obgleich sie nicht ganz und gar vollkommen zu sein brauchen; denn ein Glaube, welcher nicht in Werken, d. i. in Busse und Besserung des Lebens sich offenbart, ist kein lebendiger Glaube und rechtfertigt deshalb auch nicht [6]). Die Werke sind daher nicht ein blosses Anhäng-

---

1) Ib. t. 1. Dial. de justif. p. 605, a. Fides tale donum est, quod Deus omnibus exhibuit, dum filium suum Jesum Christum ex mortuis in vitam revocavit; pro eo, quod dicunt: dei donum est, potius dicendum esset: fides Dei mandatum est. De fid. et opp. t. 1. p. 625, a.

2) Ib. t. 1. Dial. de justif. p. 605, a. — 3) Ib. l. c. p. 604, b. — 4) Ib. t. 1. Fragm. de justif. p. 620, b. — 5) Ib. t. 1. De fid. et opp. p. 623, b.

6) Ib. t. 1. Fragm. de justif. p. 621, a. Manifestum est, quemadmodum ad justificationem nostram non requiritur necessario perfecta obedientia mandatorum Dei, sic ad eandem justificationem omnino requiri, ut mandata Dei ita conservemus, ut merito dici possit, nos Deo obedientes esse, et propterea, cum Paulus affirmat, nos per fidem justificari, fidem intelligi, qua obedientia ista contineatur. De fid. et opp. t. 1. p. 625, b. Nam fides, quae operibus caret, i. e. poenitentia et vitae correctione, non est viva.

sel der Rechtfertigung, sondern sie sind *vor* derselben und die Bedingung derselben, wie der Glaube [1]); sie sind nicht blosse Früchte des Glaubens, sondern sie sind die vollendende Form desselben, dasjenige, was den Begriff desselben erst vervollständigt [2]). Der Unterschied zwischen Glaube und Werken ist nur ein begrifflicher, in der Wirklichkeit sind diese in jenem enthalten [3]). Und von diesem Standpunkte aus kann man allerdings den Satz gelten lassen, dass der Glaube allein rechtfertige [4]).

Allein obgleich Glaube und Werke zur Rechtfertigung nothwendig sind, so verhalten sich doch weder der Glaube, noch die Werke als *verdienende* Ursachen der Rechtfertigung. Nicht blos die Werke, welche dem Glauben vorausgehen, verhalten sich nicht verdienstlich für die Rechtfertigung, obgleich sie den Menschen einigermassen Gott wohlgefällig machen [5]), sondern auch die Werke, welche dem Glauben folgen, und in welchen dieser sich bethätigt, können jenes Prärogativ nicht für sich in Anspruch nehmen, weil ihnen ja, wie wir wissen, jene Vollkommenheit abgeht, welche möglicherweise ein Verdienst begründen könnte [6]). Wie also der Glaube, so sind auch die Werke, in so fern sie die Form des Glaubens sind, nur die Conditio sine qua non der Rechtfertigung [7]). Aber diese Bedingung der Rechtfertigung und die Rechtfertigung selbst sind so innig mit einander verknüpft, dass die Erfüllung jener Bedingung unsere Rechtfertigung unfehlbar nach sich zieht; denn so gross ist die Gnade Gottes, dass er uns wegen der Erfüllung jener Bedingung, so geringfügig sie auch an sich ist, retten will [8]). Die Annahme aber, dass wir gute Werke zu vollbringen verpflichtet seien und doch nichts dafür hoffen dürften, ist eine ganz unsinnige Meinung [9]).

Wir sehen, diese Lehrsätze sind bei weitem vernünftiger, als die einschlägigen Lehrmeinungen der „Reformatoren," obgleich sie im Ganzen noch immerhin weit genug von der Wahrheit abstehen. Aber

---

1) Ib. De fid. et opp. p. 625, b. — 2) Ib. l. c. p. 623, b. Opera nequaquam simpliciter esse fructus fidei, sed fidei perfectionem formae indere et vitam tribuere constat. p. 626, a. Dial. de justif. p. 605, a.

3) Ib. t. 1. De fid. et opp. p. 625, a sq. — 4) Ib. l. c. p. 624, a.

5) Ib. l. c. p. 623, b. — 6) Ib. t. 1. Fragm. de justif. p. 620, b. Nulla sunt opera, quae tanti sint, ut propter ipsorum meritum justificari possimus. Quandoquidem scilicet nemo est, qui perfectissime et integerrime per totam vitam eaopera faciat, quae sive sub vetere, sive sub novo testamento praescripta sunt, id quod tamen omnino requiritur sive requireretur ad hoc, ut per ipsa opera, tanquam ejus rei aliquo modo meritoria, justificatio contingeret.

7) Ib. t. 1. Tract. de justif. Synops. II. p. 603, a. Causa, sine qua eam justificationem nobis non contingere Deus decrevit. Thes. de justif. p. 603, b. De fid. et opp. p. 628, b. — 8) Ib. t. 1. Dial. de justif. p. 606, a.

9) Ib. l. c. p. 609, a. Hoc est cum ratione insanire.

nun entsteht die Frage, was denn nach der Lehre der Socinianer unter der Rechtfertigung selbst zu verstehen sei.

§. 132.

Die Rechtfertigung, lehrt Socinus, besteht formell in der Sündenvergebung [1]). Sie ist aber nicht als eine innere Umgestaltung des Menschen, sondern nur als eine äussere Gerechterklärung zu fassen; sie hat einen blos imputativen Charakter [2]). Gott rechnet uns unsere Sünden nicht mehr zu, und dadurch sind wir vor ihm gerechtfertigt. Es verhält sich hier ebenso, wie bei jeder andern juridischen Gerechterklärung [3]). Und dass Gott uns unter der Bedingung, dass wir glauben und uns bekehren, unsere Sünden nicht mehr zurechnet, davon liegt der Grund einzig und allein in seiner unendlichen Güte. Eine Satisfaction ist dazu, wie wir bereits wissen, nicht nothwendig gewesen [4]). Die Folge der geschehenen Rechtfertigung aber ist diese, dass der gerechtfertigte Mensch von dem ewigen Tode befreit wird, welchem er vordem verfallen gewesen, und dass er das Unterpfand seiner künftigen Auferstehung erhält. Das, was der Mensch durch die Sünde verloren hat, die Unsterblichkeit nämlich, das wird ihm in Folge der Rechtfertigung wieder zurückgegeben. Weiter reicht die Tragweite der Rechtfertigung nicht. Zwar wird der Gerechtfertigte dem Schicksale des Todes nicht gänzlich enthoben; denn er stirbt, wie jeder Andere; aber er stirbt nicht mehr wegen der Sünde, sondern nur in Folge der natürlichen Gesetze, welche für alles Vergängliche gelten; sein Tod ist auch nicht mehr ein nothwendiger und ewiger, sondern nur ein natürlicher und ein zeitlicher, weil er zuletzt in der Auferstehung sich aufheben wird [5]).

Die ganze Rechtfertigung des Menschen wird aber von Gott vollbracht durch Christum. Er ist das Bindeglied zwischen uns und Gott, er ist der Mittler zwischen beiden [6]); er ist es, welcher vermöge seiner göttlichen Macht uns von der Sünde befreit, uns zu Gott führt und vom Tode erweckt [7]). Ihn haben wir daher auch im Hinblick

---

1) Ib. De fid. et opp. p. 623, b. — 2) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 15. p. 564 sq. Tr. de justif. Synops. II. p. 602, b. Justificatio nostra coram Deo nil aliud est, quam a Deo pro justis haberi.

3) Ib. t. 1. Fragm. de justif. p. 619, a sq.

4) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 15. p. 565, b. — c. 25. p. 591, b. Tract. de justif. Synops. II. p. 602, b.

5) Ib. t. 1. Tract. de justif. Synops. II. p. 603, a. — t. 2. Ad defens. Puccii resp. p. 274, b sq. Nam qui Deo confidunt, moriuntur quidem, non tamen propter peccatum et necessario, sed propter humanam ab ipso creationis initio conditionem et naturaliter. — 6) Ib. t. 1. Christ. rel. inst. p. 666, b.

7) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 15. p. 565, b.

auf seine göttliche Macht anzubeten, ihn haben wir um seine Hilfe anzurufen [1]).

Ist nun die Rechtfertigung einmal eingetreten, dann liegt es an dem Menschen selbst, sich die Gerechtigkeit zu wahren, dadurch, dass er eines heiligen und schuldlosen Lebens sich befleissigt [2]). Durch schwere Verschuldungen geht die Gerechtigkeit wieder verloren; jedoch der Mensch kann sie durch erneuerte Busse und Bekehrung wieder gewinnen, obgleich freilich dazu eine besondere Erbarmung Gottes nothwendig ist [3]). Leichtere Sünden heben die Gerechtigkeit nicht auf [4]). Dennoch hat aber der Mensch auch vor solchen sich zu hüten. Diejenigen sind im Unrechte, welche behaupten, der Mensch könne im gegenwärtigen Leben nie ganz ohne Sünde sein, es nicht zu einer vollkommenen Sündelosigkeit bringen. Das hiesse dem Menschen das Ziel entrücken, welchem er in diesem Leben stets nachstreben soll [5]).

Wir sehen, der sittliche Werth dieser Lehre ist allerdings grösser, als der der lutherischen Lehre, weil hier doch ein sittliches Leben als Grundbedingung der Rechtfertigung betrachtet wird; aber der Rechtfertigungsbegriff selbst steht hier doch auf derselben Linie, wie bei Luther, weil auch hier die Rechtfertigung als eine blos äussere juridische Gerechterklärung gefasst wird. Dazu kommt noch, dass dieser Rechtfertigungsbegriff bei den Socinianern auf solche Voraussetzungen sich gründet, welche den Charakter desselben als entschieden pelagianisch erscheinen lassen. Denn da die Erbsünde geläugnet und der satisfactorische Charakter des Leidens und Todes Christi in Abrede gestellt ist, so bleibt der Mensch auch nach der Gerechterklärung auf dem Standpunkte der blossen Natur stehen; sein Thun und Lassen bekommt keinen übernatürlichen Charakter; es sind ihm seine Sünden vergeben; aber weiter ist mit ihm Nichts geschehen. Die ganze Lehre ist entschieden naturalistisch. Berücksichtigen wir ferner, dass die Rechtfertigung die Befreiung des Menschen vom ewigen Tode erzielt, und dass dieser Tod, wie früher gezeigt worden ist, der Tod der Seele und des Leibes zugleich ist: so sehen wir, dass der Gerechtfertigte, was sein endliches Schicksal betrifft, von dem

---

1) Ib. t. 1. Them. de offic. Christi, p. 777, b. Christ. rel. inst. p. 653, b. p. 681, b. Ad ep. 1. Niemojevii, t. 2. p. 468 a. — 2) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 17. p. 566. De fid. et opp. p 625, b.

3) Ib. t. 1. Thes. de justif. p 604, a. Verum iterata poenitentia ista non est in nostra potestate, sed Deus, ut eam habere possint, illis concedit, quibus vult, ipsique videtur.

4) Ib. l. c. p. 604, a. p. 621, b. Tr. de just. Synops. II. p. 603, a.

5) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 26. p. 598, b. Ii etiam errant, qui negant, ut quisquam eo unquam perveniat in hac vita, ut nullum amplius peccatum admittat, ... nam ex hoc sequeretur, neminem ex nobis conari debere, aut conaturum esse, ut perfectus sit.

Nichtgerechtfertigten sich dadurch unterscheidet, dass der erstere in der Auferstehung von der gänzlichen Vernichtung nach Leib und Seele wieder zum Dasein hergestellt wird, während der Nichtgerechtfertigte in dieser Vernichtung bleibt. Daher die Lehre der Socinianer, dass die Seelen der Bösen im Tode vernichtet werden. Es geschieht solches zwar auch mit den Seelen der Gerechten; aber diese werden in der Auferstehung wieder hergestellt, die Seelen der Bösen dagegen nicht. Dass auch diese Lehre ganz in die naturalistische Bahn einschlägt, ist von selbst klar.

Ebenso tritt der naturalistische Gedanke entschieden hervor in der Lehre der Socinianer von der Gnade, von der Freiheit und von der Vorherbestimmung. Sie ist ganz und gar pelagianisch. — Mit Recht betonen zwar die Socinianer die menschliche Freiheit in jeder Weise und unterscheiden sich dadurch vortheilhaft von den übrigen „Reformatoren." Die Freiheit, sagt Socinus, ist eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens; ohne Freiheit kann der Mensch gar nicht gedacht werden. Die Freiheit ist die wesentliche Grundlage aller Religion und Sittlichkeit. Alles, was die Freiheit aufheben oder gefährden könnte, muss als entschieden falsch und unberechtigt zurückgewiesen werden [1]). Aber nicht das gleiche Gewicht, wie auf die Freiheit, legen die Socinianer auf die Gnade. Diese schwindet ihnen zu einem ganz unwichtigen Dinge zusammen. Sie stellen zwar nicht in Abrede, dass der Mensch der göttlichen Hilfe und Gnade zum Guten bedürfe, und dass Gott diese Hilfe und Gnade Niemanden versage [2]). Allein in der nähern Bestimmung dieser göttlichen Gnade oder Hilfe zeigen sie deutlich, auf welch geringes Mass sie dieselbe reduciren. Socinus unterscheidet nämlich zwischen äusserer und innerer Hilfe. Die erstere besteht in den Verheissungen und Drohungen, welche mit dem Gesetze verbunden sind, in so ferne dadurch Hoffnung und Furcht in uns erregt, und wir so zur Erfüllung des Gesetzes angetrieben werden. Die letztere dagegen ist wiederum doppelter Art. Einerseits nämlich besteht sie darin, dass Gott dasjenige, was er denen verheissen hat, welche ihm gehorsam sind, so zu sagen in ihre Herzen einschreibt; und andererseits darin, dass Gott selbst den Menschen über dasjenige, was in dem äussern Worte Gottes nicht enthalten ist und nicht enthalten sein kann, innerlich belehrt und erleuchtet [3]). Die wahre und eigent-

1) Ib. t. 1. De fid. et opp. p. 626, b. — 2) Ib. t. 1. Prael. theol. c. 5. p. 541. Opem autem suam Deus nemini eorum denegat, quibus legem tulit.

3) Ib. l. c. c. 5. p. 541 sq. Eam vero legem dedit Deus, ad quam servandam ipsius auxilio opus foret, ut perpetuo causa esset, cur ab ipso penderemus. Jam vero auxilium istud divinum duplex est, exterius et interius. Exterius auxilium sunt promissiones legi adjunctae alicujus boni, cujus desiderio ac spe homines permoti, legem servandi difficultates superant; vel minae alicujus mali, cujus odio et metu perterriti, ab ea infirmanda sedulo sibi cavent, earumque et pro-

liche göttliche Hilfe ist und bleibt jedoch immer diejenige, welche die äussere genannt wird; denn wenn diese nicht vorausgeht, kann die andere nicht nachfolgen [1]). Und darum kann zwar der Glaube im Menschen nur durch den heiligen Geist bewirkt werden; aber dieser Geist ist nicht in demjenigen, welcher glauben soll, sondern vielmehr in dem göttlichen Worte und in demjenigen, welcher den Glauben verkündet, in so fern der Geist dem Worte des letztern Leben und Kraft verleiht, damit es schärfer als ein Schwert in das Innere des Menschen eindringe [2]).

Offenbar unterscheidet sich diese Gnadenlehre dem Wesen nach in gar Nichts von der pelagianischen. Es ist auch in der That nicht abzusehen, was mit dem Gnadenbegriffe hier noch anzufangen sei, nachdem alle Erbsünde und alles übernatürliche Leben im Menschen negirt ist. Ist der Mensch einmal auf den Boden der reinen Natur gestellt, und ist ihm noch dazu die Möglichkeit vindicirt, durch eigene natürliche Kraft bis zur vollkommenen Sündelosigkeit zu gelangen, dann haben wir das stoisch-pelagianische Princip in seiner ganzen Tragweite, und dann kann die göttliche Gnade und Hilfe nur mehr als etwas Aeusserliches gelten, welches zum Guthandeln nicht mehr ein nothwendiges, sondern nur ein förderndes und erleichterndes Medium ist. Darum schleppt sich denn auch sogar dieser so sehr reducirte Gnadenbegriff, wie wir ihn hier vor uns haben, nur mühsam in dem socinianischen System fort; er wäre leicht ganz entbehrlich, eben weil er kein nothwendiges Glied des Systems bildet.

Was endlich die Vorherbestimmung betrifft, so stellt Socinus die-

---

missionum et minarum externae confirmationes .... Interius autem auxilium duplex est: unum, cum Deus id, quod sibi obedientibus promisit, eorum etiam cordibus quodammodo inscribit. Alterum, cum ad ipsius voluntatem recte percipiendam, quae in externo verbo propter res infinitas, de quibus in hac vita agere et deliberare contingit, expresso contineri nequit, mentem erudit, eamque illustrat.

1) Ib. l. c. p. 542. Verum auxilium id est, quod exterius appellavimus, cum interius nemini contingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Nisi enim quis externas Dei voces audiendo ejus promissis fidem adhibeat, obsignationem illam eorundem promissorum in corde suo per spiritum sanctum non accipiet; similiter nisi quis Dei apertissimam voluntatem pro viribus exequi studet, nunquam aliquanto occultioris cognitionem veram habiturus est, et divina oracula perfecte intellecturus.... Non tamen excludimus casus illos, in quibus Deus alia etiam ratione hominibus interdum auxiliatur, eorum mentes et animum immutat ac renovat, utque sibi obediant, efficit. Diese Concession ist, wie man sieht, ganz willkürlich und liegt nicht in der Consequenz des Systems.

2) Ib. t. 1. Dial. de justif. p. 605, b. Potestne fides effici in aliquo sine Spiritu sancto? — Resp. Minime. Sed ille spiritus non est in eo, qui credere debet, sed in Dei verbo ejusque ore, qui fidem audientibus annuntiat.... Spiritus sanctus dat sermoni isti vitam, ut fortius quovis malleo percutiat, et acutius gladio penetret.



selbe, ebenso wie ehedem die Pelagianer, gänzlich in Abrede. Es gibt keine Vorherbestimmung. Diejenigen, welche eine solche annehmen, müssen zugestehen und gestehen wirklich zu, dass in Folge derselben Alles in der Welt mit Nothwendigkeit geschieht, dass der Mensch, wie das Gute, so auch das Böse mit Nothwendigkeit vollbringt [1]). Das widerstreitet aber vollständig dem Gottesbegriffe. Gott wäre ungerecht, wenn er diejenigen strafen würde, welche das Böse gar nicht vermeiden könnten, und er wäre heuchlerisch, wenn er denjenigen das Heil ankündigen liesse, welchen es doch nicht zu Theil wird und nicht zu Theil werden kann, weil sie zum Verderben prädestinirt sind. Kurz es ginge alle Religion unter [2]). Unsere Auserwählung und unsere Verwerfung liegt also einzig in unserer Hand. Wir allein sind es, welche uns selbst zu Auserwählten oder Verworfenen machen; eine Vorherbestimmung von Seite Gottes gibt es nicht [3]).

Nicht genug. Socinus geht noch weiter. Er läugnet im Interesse der menschlichen Freiheit auch sogar die göttliche Voraussehung, weil er beide nicht miteinander vereinbaren zu können glaubt. Gott sieht unsere freien Handlungen nicht voraus; würde er sie voraussehen, dann müssten sie nothwendig geschehen; sie hingen nicht mehr von unserer freien Selbstbestimmung ab. Gott weiss nur dasjenige, was überhaupt ein Object des Wissens sein kann; und ein solches ist nur dasjenige, was *ist*. Was nicht ist, weder der Wirklichkeit nach in sich selbst, noch virtualiter in seiner Ursache, in so ferne es aus derselben nothwendig hervorgehen muss, das kann nicht gewusst werden, ist kein Object des Wissens. Nun *sind* aber unsere zukünftigen freien Handlungen nicht, weder der Wirklichkeit nach, noch so, dass sie aus ihrer Ursache mit Nothwendigkeit hervorgehen; ihr zukünftiges Eintreten ist ganz und gar ungewiss; folglich sind sie kein Object des Wissens, und können daher auch nicht von Gott gewusst, d. h. nicht vorausgesehen werden [4]). Für Gott gibt es also ebenso, wie für uns, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [5]).

Es ist kein Zweifel: der Socinianismus ist, an und für sich betrachtet, weit mehr berechtigt, als die übrigen „reformatorischen" Lehrsysteme dieser Zeit. Denn ist einmal die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche negirt und die Offenbarungslehre dem blos subjectiven Ermessen des Einzelnen anheimgegeben, dann handelt derjenige viel consequenter, welcher das Christenthum nach seinem übernatürlichen und übervernünftigen Inhalte ganz fallen lässt und Alles in demselben

1) Man sieht, Socin hat hier nur die Prädestinationslehre der „Reformatoren" im Auge. — 2) Ib. tom. 1. De lib. arbitrio, p. 780, b. Prael. theol. c. 6. p. 542, a sq.

3) Ib. l. c. c. 13. p. 558, a. Sine voluntate nostra salus nobis non comparatur, et nihil plane efficitur, quippe cum ne ipsa quidem electio absque voluntatis nostrae libera actione aliqua esse aut consistere ullo modo possit.

4) Ib. l. c. c. 8. p. 545, a sq. c. 11. p. 549. — 5) Ib. l. c. c. 8. p. 545, a.

natürlich zu deuten sucht. Den ersten Schritt dazu haben die Socinianer gethan, und darüber können sie vom „reformatorischen" Standpunkte aus nicht getadelt werden. Allerdings war es auch nur der erste Schrittt; denn die Socinianer sind noch auf dem rein dogmatischen Standpunkt stehen geblieben, und indem sie so wenigstens die Schablone der christlichen Dogmatik beibehielten, gingen sie nicht weiter, als in der ersten christlichen Zeit die Antitrinitarier, die Ebioniten und die Pelagianer gegangen waren [1]). Wie diese Irrlehren ehedem den dogmatischen Gegensatz gebildet hatten gegen die gnostisch-manichäischen Irrlehren, so war auch jetzt der Socinianismus nur der dogmatische Widerpart gegen die den gnostisch-manichäischen Theorien analogen Lehrsysteme Luthers und seiner Gesinnungsgenossen. Aber die spätere Zeit ist nicht auf diesem beschränkten Standpunkte stehen geblieben. Es verschwanden allmälig mehr und mehr alle specifisch-christlichen Elemente, welche der Socinianismus noch beibehalten hatte, und die ganze Richtung gestaltete sich zu einem vollständigen antichristlichen Rationalismus aus. Das siebenzehnte und achtzehnte Jahrhundert mit ihren Empiristen und Freidenkern wissen davon zu erzählen.

X. Fortgang der Scholastik während dieser Epoche.

Die neue Scholastik.

---

1. Geschichtlicher Ueberblick.

§. 133.

Hatte der neuerungssüchtige und antikirchliche Geist dieser Epoche alle Kräfte aufgeboten, um die Scholastik zu verdrängen und ihr alles Recht weitern Bestandes zu rauben, so hätte man erwarten sollen, dass die Scholastik wirklich ihren Gegnern das Feld räumen und aus der Geschichte verschwinden würde. Allein dieser Zweck ward nicht blos nicht erreicht, sondern wir sehen vielmehr die Scholastik in Mitte der Stürme dieser Zeit neu emporblühen. Die wissenschaftlichen Strömungen, welche in Gegensatz mit der Scholastik traten, verloren sich, wie wir gesehen haben, fortschreitend in die äussersten Gegensätze des Irrthums; die Scholastik dagegen ging ruhig ihren Gang fort und regenerirte sich in der gegenwärtigen Epoche mehr und mehr. Der Nominalismus, welcher in der vorigen Periode störend auf die Fortentwicklung der Scholastik eingewirkt hatte, ward überwunden und beseitigt, und die Lehre des heil. Thomas ward mehr und mehr mass-

---

1) Vgl. meine Gesch. d. Phil. der patrist. Zeit, §. 40 ff. S. 108 ff. §. 48 ff. S. 118 ff.

gebend für den Weiterbau der christlichen Wissenschaft. „Obschon auch noch die skotistische Schule neben der thomistischen eine geachtete Stellung behauptete, und nicht wenige ihrer Sätze auch ausserhalb der Ordensschule Billigung fanden, so galten doch die auf die Weiterbildung der christlichen Scholastik gerichteten Bestrebungen hauptsächlich dem Interesse, welches an der Lehre des heil. Thomas als mustergiltig vollendetem und durchgeführtem Systeme der kirchlichen Lehrwissenschaft genommen wurde. In der gemeinsamen Anerkennung der Auctorität des heil. Thomas begegneten und versöhnten sich Gedankenrichtungen, die sonst durchaus nicht miteinander stimmten, und selbst die Skotisten-Schule konnte sich der Macht und dem Ansehen, welches er behauptete, nicht schlechthin entziehen. So erwuchs im Zusammenwirken einer grossen Zahl höchst ansehnlicher geistiger Kräfte eine thomistisch-scholastische Literatur, welche in Absicht auf Grossartigkeit der Leistungen, Gründlichkeit und Tiefe der sie beseelenden Ueberzeugungen als eine in ihrer Art einzige Erscheinung dasteht und zu den herrlichsten Zeugnissen gehört, welche der in der Kirche waltende Geist der Wahrheit und Erkenntniss, des Rathes und der Wissenschaft sich geschaffen hat." Zum Glücke für die Kirche und ihre Wissenschaft hatten jene Elemente sich ausgeschieden, die der weitern Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens hindernd im Wege standen: und so war die Möglichkeit einer neuen Erhebung des christlichen Geistes in Wissenschaft und Leben gegeben, und diese neue Erhebung liess nicht lange auf sich warten. Der Krankheitsstoff, welchen die Kirche in ihrem Leibe längere Zeit mühsam fortgeschleppt hatte, ward aus ihrem Organismus ausgestossen, und nun konnte die Lebenskraft des letztern wieder mit erneuerter Energie ihre Wirksamkeit entfalten, und zwar nicht blos im Gebiete des Lebens, sondern auch in der Wissenschaft. Daher das neue Aufblühen der Scholastik in unserer Epoche.

Diese Wiederbelebung der Scholastik nun ging von dem Geburtslande des Predigerordens, von Spanien, aus und zwar von den berühmten Universitätsstädten der pyrenäischen Halbinsel, Salamanca, Alcala, Coimbra, deren Glanz eben damals hell aufzuleuchten begann und der Pariser theologischen Schule den Ruhm entriss, die erste und vornehmste des Abendlandes zu sein. Salamanca's Blüthe datirte von dem Auftreten des *Franz von Vittoria* (1480—1566), welcher, aus Vittoria in Cantabrien gebürtig, von seinem Orden nach Paris geschickt worden war, um daselbst zum Theologen sich auszubilden. Da sog er nun die Lehre des heil. Thomas ein und verbreitete sie dann nach seiner Rückkehr in Spanien, wo er als Lehrer an der Universität Salamanca wirkte. Seine Wirksamkeit war so glänzend und gesegnet, dass er als der Wiederhersteller der Universität angesehen

wurde. Zu seinen Schülern zählten die berühmtesten Theologen Spaniens: Melchior Canus, Dominicus Soto, Bartholomäus Medina, Ferdinand Vasquez Menchaca, Didacus Couarruvia u. a. Unter diesen übte besonders *Dominicus Soto* einen grossen Einfluss aus, durch seine Schriften sowohl, als auch durch die hohe Stellung, welche er in den Augen seiner Zeitgenossen behauptete. Er war einer der ausgezeichnetsten Theologen auf dem Concil von Trient und Beichtvater Carls V. († 1560). Er hinterliess eine zahlreiche Schule. — Bald fingen auch die Jesuiten an, mit ausgezeichneten Kräften an der Weiterbildung der christlichen Scholastik sich zu betheiligen. In der Schule des Dominicus Soto bildete sich *Franz Toletus* aus Cordova; er lehrte bereits als dreiundzwanzigjähriger Jüngling die Philosophie an der Universität Salamanca und wurde nach seinem Eintritte in den ebengegründeten Jesuitenorden nach Rom geschickt, um aristotelisch-scholastische Philosophie und später thomistische Theologie zu lehren, worin er grossen Beifall errang († 1596). An Toletus schliesst sich eine Reihe ausgezeichneter Männer aus derselben Gesellschaft an: *Gabriel Vasquez*, der, kaum fünfundzwanzig Jahre alt, an der Hochschule zu Alcala Theologie und Philosophie zu lehren anfing und nachdem er im Verlaufe seines Lebens an verschiedenen Lehranstalten gewirkt hatte, endlich nach Rom berufen wurde († 1604). Er schrieb einen der ausgezeichnetsten Commentare über die Summa des heil. Thomas; aus seinen übrigen Werken sind hier insbesonders die „Disquisitiones metaphysicae" zu nennen. Neben ihm glänzt *Franz Suarez*. Aus vornehmem Geschlechte von Granada im Jahre 1548 geboren, erhielt er seine erste wissenschaftliche Bildung auf der Universität Salamanca und trat dann im Jahre 1564 in den Jesuitenorden ein. Hier widmete er sich ganz der Wissenschaft und gottgeweihten Betrachtung und stieg ebenso hoch in den Erfahrungen des frommen Innenlebens, wie in wissenschaftlichen Einsichten empor. Er lehrte in Segovia, Rom, Alcala, Salamanca und wurde von König Philipp II. endlich an die hohe Schule von Coimbra berufen. Er war einer der begabtesten philosophischen Köpfe und hinterliess neben seinem berühmten Commentar über die Summa des heil. Thomas auch viele philosophische Schriften, unter welchen hier namentlich seine „Disputationes metaphysicae" anzuführen sind [1]). Er starb im Jahre 1617 zu Lissabon. Der römische Jesuit *Paulus Vallius* († 1622) hinterliess einen grossartig angelegten Commentarius

1) Die sämmtlichen Werke des Suarez füllen in der Venetianer Ausgabe von 1740 nicht weniger als 23 Folianten. Ausser den schon erwähnten Commentaren zum heil. Thomas und den „Disputationes metaphysicae" sind noch besonders zu nennen: „Opuscula theologica," unter welchen auch eine Abhandlung „de scientia media," „Opus de virtute et statu religionis," „De divina gratia," „Tractatus de legibus ac Deo legislatore," „De opere sex dierum," „De anima," „De Angelis" etc.



in Logicam Aristotelis (Lyon 1620); seinem Vorhaben, auch die übrigen Werke des Aristoteles durch die gesammte exegetische Tradition der Scholastiker zu erläutern, kam sein Tod zuvor. Dieses Werk wenigstens zum grossen Theil, nur in noch grösserm Massstabe auszuführen, war den Jesuiten von Coimbra vorbehalten; denn diese nahmen nicht blos die scholastische, sondern die gesammte exegetische Tradition, auch die griechische, in ihre Arbeiten auf und lieferten ein Werk, welchem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen und daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt worden ist. Dieses „Collegium Conimbricense" zerfällt in verschiedene Abtheilungen nach der Zahl der commentirten aristotelischen Bücher; die Metaphysik sammt der Isagoge des Porphyrius wurde von *Peter Fonseca* commentirt, die Bücher über die Physik und Ethik von *Emmanuel Gres*, die Logik und die Problemata von *Sebastian Conto*. — Namhafte Scholastiker aus dem Jesuitenorden sind noch: *Anton Rubius* († 1615), welcher zuerst zu Alcala, später zu Mexiko lehrte und eine „Logica mexicana" nebst mehreren Commentaren über die pysikalischen Schriften des Aristoteles schrieb; *Franz Alphonsus* († 1649), der zu Alcala lehrte und einen Cursus philosophicus in fünf Foliobänden hinterliess; der Salmanticenser *Peter Hurtado de Mendoza* († 1651), welcher „Commentarios in universam philosophiam" schrieb; *Roderich de Arriaga*, der in Salamanca, dann, nach Deutschland gesendet, zu Prag lehrte und neben einem Commentar über des heil. Thomas Summa einen „Cursus philosophicus et theologicus" hinterliess, welcher sich durch Schreibart und Auffassung des Gegenstandes nicht unmerklich von andern Werken ähnlichen Inhaltes unterscheidet und vielfach, namentlich auf dem Gebiete der Physik, von den hergebrachten Anschauungsweisen abweicht, ohne jedoch zu einem für ihn befriedigenden Abschlusse zu kommen: daher er von Einigen des Skepticismus beschuldigt wurde († 1657); *Franz Gonzalez* († 1661) u. A. — Neben den Jesuiten waren in der weitern Ausbildung des *strengen* Thomismus thätig die Dominicaner. Ausser den schon oben erwähnten grossen Gelehrten dieses Ordens: Franz Vittoria, Dominicus Soto, Bartholomäus Medina u. s. w. haben wir hier noch vorzugsweise zu nennen zwei Dominicaner, welche sich als Erklärer der peripatetischen Philosophie einen Namen erworben: den Italiener *Michael Zanardi* († 1642), welcher „de triplici universo, de physica et metaphysica" und einen Commentar cum quaestionibus et dubiis in octo libros Aristotelis schrieb; und den Portugiesen *Johannes a St. Thoma*, Lehrer zu Alcala und Salamanca, welcher nebst andern Schriften einen „Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem" hinterliess. — An die Dominicaner schliessen sich zunächst die Carmeliten an. An dem Collegium Complutense der unbeschuhten Carmeliten betheiligte sich neben mehreren andern *Bla-*

sius a S. Conceptione; ein anderer Genosse desselben Ordens, P. *Philippus a S. Trinitate* schrieb eine „Summa philosophica ex mera Aristotelis et Thomae doctrina juxta legitimam scholae Thomisticae intelligentiam." — Auch der Cistercienser-Orden nahm an den Bestrebungen zur Fortentwicklung der christlichen Scholastik Theil. Eine besondere Berühmtheit erlangte *Angelus Manriquez*, aus hochadeligem Geschlechte entsprossen, welcher dann von der Universität Salamanca selber als Lehrer postulirt wurde, und zuerst die Cathedra Scoti, dann die Cathedra Thomae Aquinatis einnahm; seine profunde Erudition und Geistesrüstigkeit erwarb ihm das Prädicat „Atlas Salmanticensis Academiae" († 1649). Neben ihm sind noch zu nennen: *Bartholomäus Gomez*, der im berühmten Collegium Mayrense lehrte und über Logik, Physik und Metaphysik Schriften hinterliess; *Marsilius Vasquez* († 1602), der auf den Academien zu Florenz und Ferrara glänzte und einen Commentar in acht Bänden in universam Aristotelis philosophiam, nebstdem einen besondern Commentar über die Ethik des Aristoteles schrieb; *Petrus de Oviedo*, welcher auf der Universität von Alcala öffentlich lehrte und Commentare über die aristotelische Dialektik, Logik und Physik schrieb († 1651). — Aus dem Benedictiner-Orden ist vornehmlich *Joseph Saenz d'Aguirre* hervorzuheben, der zu Salamanca lehrte, und von dessen Werken vornehmlich seine „philosophia ad mentem Aristotelis et divi Thomae Aquinatis" zu nennen ist. — Endlich ist auch noch der ausgezeichnetern Skotisten Erwähnung zu thun. Zu diesen gehören: der Irländer *Johannes Poncius*, der im Collegium Romanum und zu Paris lehrte, und einen „Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti" schrieb; *Mastrius*, welcher in seinen „Disputationibus in organon Aristotelis" den Skotisten das Verdienst der richtigen Auslegung der aristotelischen Logik vindicirte; *Philipp Faber* († 1630), der eine philosophia naturalis im Skostistischen Sinne abfasste; *Bonaventura Bellutus* († 1676), des Mastrius innigster Freund, welcher nebst verschiedenen Commentaren über Aristotelische Werke eine philosophia ad mentem Scoti hinterliess; *Johannes Lalemandet*, dessen Werk „Decisiones philosophicae" (München 1645), in drei Theilen Logik, Physik und Metaphysik umfassend, die Lehren der Thomisten, Skotisten und Nominalisten gibt, zwischen den beiden erstern zu vermitteln sucht und auch auf eine Würdigung der Lullischen Logik, sowie jener des Petrus Ramus sich einlässt. Neben ihm mögen aus vielen Andern noch *Martin Meurisse* und *Claudius Frassenius* genannt werden.

Wir haben uns im Bisherigen damit begnügt, die vorzüglichsten Träger der neuern Scholastik im *philosophischen* Gebiete namhaft zu machen. Grösseres noch aber leistete diese neue Scholastik auf dem *theologischen* Gebiete. Eine Menge der ausgezeichnetsten Theologen reihen sich hier an einander, und zwar hat jeder der grössern kirchlichen

Orden dazu sein Contingent gestellt. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in's Detail einzugehen, da wir keine Geschichte der Theologie schreiben; wir können aber doch nicht umhin, wenigstens einige der bedeutendsten scholastischen Theologen dieser Epoche hier anzuführen. Da begegnen uns zuerst die strengen Thomisten aus den Schulen des Predigerordens: Dominicus Soto, Petrus Soto, Martin Ledesma, Bartholomäus Medina, Johannes Vincentius, Baltasar Navarretus, Raphael Ripa, Ludwig de Montesinos, Didacus Nunez de Capezudo, Thomas Torres, Didacus Alvarez, Johann Gonzalez, Gregor Martinez, Michael Zanardi, Marcus Serra, Franz und Dominicus Perez u. A. An die Dominicaner schliessen sich zunächst die Carmeliter an; die Verfasser des dogmatischen Theiles des Cursus Salmanticensium sind unbekannt; an dem moralischen Theile und an der Sacramentenlehre arbeiteten Franz a Jesu Maria, Andreas a Matre Dei, Sebastian a St. Joachim, Ildephonsus ab Angelis. Andere ausgezeichnete Theologen sind: Petrus de Aragon und Johann Puteanus aus dem Augustinerorden, der Cistercienser Petrus de Lorca, der Benedictiner Alphons Curiel; Hieronymus Perez aus dem Orden der Barmherzigkeit, Franz Zumel aus dem Orden de la Mercede, der Hieronymitaner Petrus de Cabrera, der Capuciner Ludovicus Caspensis, der Minoritengeneral Raphael Aversa, die Löwener Doctoren: Wilhelm Estius, Franz Sylvius, Joseph Wiggers u. A. Eine vorzüglich reiche theologische Literatur in der angegebenen Richtung hat der in bewunderungswürdiger Vielseitigkeit thätige Orden der Gesellschaft Jesu aufzuweisen, von deren Genossen hier zu nennen sind: Toletus, Melchior de Castro, Molina, Gregor de Valentia, Gabriel Vasquez, Aegidius Lusitanus, Petrus de Arrubal, Benedict Pereira, Johann Salas, Franz Zunniga, Franz Suarez, Franz Albertin, Leonhard Less, Martin Beccanus, Johann Ragusa, Didacus Granadus, Adam Tanner, Johann Präpositus, Caspar Hurtado, Johann Martinez Ripalda, Anton Perez, Peter Hurtado de Mendoza, Franz Lugo, Bernardin Villegas, Roderich Arriago, Bellarmin u. A. Aus den skotistischen Theologen sind noch zu nennen: Joseph Anglos, Lychet, Franz Aretinus, Poncius, Peter Coninck, Franz Herrera, Franz de Ovando, Mastrius, Franz de Pitigianis u. A. [1]).

Aus diesem geschichtlichen Ueberblicke ergibt sich zur Genüge, wie reich die christlich-scholastische Literatur dieser Zeit sei. Sollen wir nun aber, wie es unsere Aufgabe ist, ein Bild von dem wesentlichen Inhalte und von dem Entwicklungsstande dieser neuen Scholastik geben, welche sich in den Stürmen der gegenwärtigen Epoche so grossartig ausbildete, so werden wir am besten thun, wenn wir einen der glänzendsten Vertreter der neuen Scholastik herausheben,

1) Das Nähere hierüber bei *Werner*, Gesch. d. Thomismus, S. 137 ff., dem wir hier gefolgt sind.

und sein System mit einiger Ausführlichkeit zur Darstellung bringen. Da sind wir denn vor Allem an *Franz Suarez* angewiesen, welcher einen der Glanzpunkte der neuern Scholastik bildet. Mit seinem Systeme wollen wir uns daher ohne weiteren Aufenthalt beschäftigen.

2. Franz Suarez.

§. 134.

Suarez[1]) geht in seiner Erkenntnisslehre von dem Grundsatze aus, dass zur Ermöglichung des Erkenntnissactes eine gewisse Verbindung des Objectes mit der Erkenntnisskraft nothwendig sei. Die Erkenntniss selbst aber entsteht nach seiner Ansicht dadurch, dass vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt wird, d. h. dadurch, dass durch die gemeinsame Wirksamkeit des erkennenden Princips und des erkannten Objectes das erkennende Princip eine gewisse Aehnlichkeit mit dem erkannten Gegenstande erhält. Durch dieses Bild nun, welches auf solche Weise in dem Erkennenden entsteht, wird der Gegenstand, dessen Bild es ist, erkannt. Man nennt dieses Bild, diese Aehnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten die species intentionalis; — species, weil und in so fern sie als Bild des Gegenstandes diesen im Geiste repräsentirt (quatenus est forma repraesentans objectum); und intentionalis, weil und in so fern sie die Bedingung der Vorstellung oder des Begriffes der Sache (notionis) ist[2]). Die Species ist zwar etwas Reales, aber sie verhält sich zur erkennenden Potenz als blosses Accidenz, und die Einheit, welche zwischen beiden besteht, ist somit keineswegs grösser, als wie sie überhaupt zwischen Substanz und Accidenz besteht[3]). — Was ferner die Art jener Aehnlichkeit betrifft, die in der species intentionalis gegeben ist, so ist dieselbe keine Uebereinstimmung des Erkennenden mit dem Erkannten im Wesen, also keine formelle Uebereinstimmung, sondern sie ist vielmehr nach dem strengen Begriffe des Bildes zu fassen, so fern sie nämlich in dem Erkennenden blos deshalb gezeugt wird, um das Erkannte nachzuahmen (nach zu machen), und dadurch gleichsam in seine Gewalt zu bringen[4]).

Der Act der Erkenntniss fällt jedoch nicht mit der species zusammen[5]), sondern er ist vielmehr dasjenige, was einerseits durch die

---

1) Ueber die Lebensverhältnisse und Schriften dieses merkwürdigen Mannes habe ich schon oben das Nothwendige beigebracht. Der folgenden Darstellung seiner Lehre habe ich besonders seine „Disputationes metaphysicae" und sein Werk „De anima" zu Grunde gelegt. Zugleich habe ich aber auch das ausgezeichnete Werk Werners: „Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" als Hilfsmittel meiner Darstellung beizuziehen mir erlaubt.

2) *Suarez*, De anima, l. 3. c. 1. De Angelis l. 2. c. 8. n. 7.

3) De anim. l. 3. c. 2, 1 sqq. — 4) Ib. n. 20. 25. — 5) Ib. l. 3. c. 5.

Potenz des Erkennens und andererseits durch die species bedingt ist. Zum wirklichen Erkenntnissacte ist nämlich vorerst die Potenz des Erkennens vorausgesetzt; damit aber diese in den Act übergehen könne, muss sie informirt sein durch die species; erst durch diese Information ist der Actus des Erkennens bedingt. Das Total-Princip des Erkenntnissactes ist mithin die Potenz, in so fern sie durch die species informirt ist[1]. Das Resultat des Erkenntnissactes im Geiste selbst ist das Wort (verbum), welches jedoch von dem Erkenntnissacte nicht real verschieden ist, sondern als Terminus des letztern nur eine modale Distinction von demselben involvirt[2]. Dieses „Wort" ist der formale Conceptus der Sache, und folglich dasjenige, wodurch in letzter Instanz das Object erkannt, intellectuelles Eigenthum des Erkennenden wird[3]. So gelangt das menschliche Erkenntnissvermögen zur Erfassung (apprehensio) des Objectes, worauf dann das Urtheil und der Discursus sich gründet[4].

Es ist aber in dem menschlichen Erkenntnissvermögen zu unterscheiden zwischen Sinn und Verstand. Ersterer ist auf das Sinnliche, letzterer auf das Uebersinnliche gerichtet. Zwischen beiden findet ein wesentlicher Unterschied statt. Aber eben weil diese zwei Erkenntnissquellen im Menschen wesentlich von einander verschieden sind, muss auch zwischen sensibler und intelligibler Species unterschieden werden. Erstere ist die Bedingung des sinnlichen, letztere die des intellectuellen Erkennens. Die Species, durch welche der Verstand das ihm eigenthümliche Object erkennt, ist von geistiger und untheilbarer, die Species dagegen, welche im sinnlichen Erkenntnissvermögen erzeugt wird, ist von materieller und theilbarer Beschaffenheit[5]. In den äusseren Sinnen wird die Species unmittelbar von dem Objecte hervorgebracht, und es ist somit zur Bildung dieser Species kein „thätiger Sinn" (sensus agens) nothwendig[6]. Durch den Sinn gelangt das erkennende Subject zu den

---

1) Ib. l. 3. c. 4.

2) Ib. l. 3. c. 5, 7. Per omnem actionem in fieri producitur Verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actus cognoscendi in facto esse, seu ut est qualitas; distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio, unde verbum non ponitur ex indigentia objecti, sed ex vi et natura cognitionis. n. 11. Distinguitur (verbum) modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero, ut est qualitas producta, nullo modo.

3) Ib. n. 11. (Verbum) non est id, in quo fit cognitio, neque supplet vicem objecti, sed est id, quo ipsum objectum cognoscitur tanquam conceptu formali rei cognitae, siquidem ut res possit intelligi, necesse est ut in intellectu vitaliter quodammodo formetur; illa ergo forma verbum est, unde verbum conceptus objectivus mentis non est, sed formalis; objectivus vero est id, quod cognoscitur.

4) Ib. l. 3. c. 6. — 5) Ib. l. 2. n. 16.

6) Ib. l. 3. c. 9.

unmittelbaren Vorstellungen, in welchen die Gegenstände nach ihrer sinnlichen Erscheinung aufgefasst werden. Diese durch den Sinn erlangten Vorstellungen sind das Materiale, aus welchem der Verstand die species intelligibilis der Sinnendinge gewinnt, und so zur übersinnlichen Erkenntniss, zur Erkenntniss des Wesens der Dinge emporsteigt. Hier aber ist das Verhältniss nicht mehr das gleiche, wie beim Sinne, d. h. die sinnliche Species kann nicht selbst im Verstande die intelligible Species unmittelbar erzeugen, oder in diese sich transformiren; es ist vielmehr auf Seite des Verstandes eine Thätigkeit vorausgesetzt, welche die intelligible Species aus der sinnlichen abstrahirt. Die Kraft nun, mittelst welcher die Seele diese Abstraction vollzieht, ist der „thätige Verstand" (intellectus agens), so genannt im Gegensatze zum möglichen Verstande, welcher die intelligible Species in sich aufnimmt, und durch sie erkennt. Die Function des thätigen Verstandes besteht also darin, dass er den zu erkennenden Gegenstand in dem möglichen Verstande gleichsam abmalt, sobald er durch die sinnliche Vorstellung jenes Gegenstandes dazu determinirt wird [1]). Daher wirken zur Hervorbringung der species intelligibilis im möglichen Verstande zwei Dinge zusammen, die sinnliche Species und der thätige Verstand. Die erstere determinirt den thätigen Verstand zu jener Thätigkeit, in welcher er die intelligible Species hervorbringt, zwar nicht durch irgend welchen realen Einfluss auf ihn, sondern nur so, dass sie ihm die Materie, gleichsam das Vorbild seiner nachbildenden Thätigkeit darbietet [2]); — der thätige Verstand dagegen bewirkt, dass die an sich nur potentiel intelligibeln Sinnendinge, welche in der Vorstellung sich ihm darbieten, actu intelligibel werden, und als solche im möglichen Verstande sich gewissermassen abbilden; woraus folgt, dass diese transeunte Action des thätigen Verstandes als solche noch keine Cognition ist, da diese erst in dem möglichen Verstande und durch denselben sich bewerkstelligt [3]). Es wäre aber lächerlich, wollte man annehmen, dass der Verstand den idealen Concept aus der Sinnenvorstellung gewissermassen herauszöge; die Species abstrahiren heisst vielmehr nichts anderes, als dass der thätige Verstand durch seine Kraft im möglichen ein geistiges Bild hervorbringt, welches dieselbe Wesenheit vorstellt, die durch die Sinnesvorstellung

---

1) Ib. l. 4. c. 2, 12.

2) Ib. l. 4. c. 2, 11 sqq. Intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur. . . . . Haec vero determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo, ex vi unionis, quam habent in eadem anima.

3) Ib. l. 4. c. 2, 12. Atque ita fit, ut anima, ut primum phantasiando rem cognoscit aliquam, per virtutem spiritualem, quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eandem in intellectu possibili, atque adeo per actionem transeuntem, quae proinde cognitio non est.

repräsentirt wird, jedoch nicht in derselben Weise, d. h. nicht sensualiter, sondern spiritualiter. Allerdings spricht der heil. Thomas von drei Thätigkeiten des thätigen Verstandes: „illuminare phantasmata, efficere res actu intelligibiles, abstrahere species a phantasmatibus." Diese drei Operationen fallen aber, richtig verstanden, in Einen Act zusammen. „Denn was anders soll durch das „illuminare phantasmata" bedeutet sein können, als eben das Abzeichnen der Species im möglichen Verstande [1])? Und wird hiedurch, oder was dasselbe ist, durch die geistige Production der Species nicht eben selber auch die Species intelligibel gemacht, so zwar, dass, wie illuminare und abstrahere, so auch abstrahere und efficere actu intelligibile ganz und gar denselben Act bedeuten [2])?"

Was nun den Kreis der Objecte betrifft, auf welchen das Erkennen unseres Verstandes sich erstreckt, so gilt hier der Grundsatz, dass Alles, was irgendwie ein Sein, eine Entität hat, für unsern Verstand erkennbar ist, wenn wir nämlich von allen anderweitigen Bedingungen absehen [3]). Das adäquate Object unseres Verstandes, so fern wir diesen an und für sich betrachten, ist also das Seiende (ens), in seinem ganzen Umfange genommen [4]). — Betrachten wir dagegen unseren Verstand nach seinem natürlichen Zustande, so müssen wir sagen, dass das Objectum proportionatum für unsern Verstand das Sinnliche oder Materielle sei [5]). Die Seele erheischt nämlich vermöge ihrer Natur die Verbindung mit dem Leibe, da sie dessen substantielle Form ist. Daraus folgt, dass auch unser Verstand nicht blos per accidens, sondern aus sich schon dazu hingeordnet ist, durch sinnliche Species zum Denken oder zum Erkennen des Intelligibeln zu gelangen. Und da die sinnliche Species wiederum nur auf ein sinnliches Object sich beziehen kann, so ergibt sich hieraus zuletzt, dass der Verstand in seinem Erkennen direct und zunächst auf das Sinnliche angewiesen sei, dass er nur dieses durch eigene Species erkenne, und dass somit das Sinnliche allein als das Objectum proportionatum unseres Verstandes betrachtet werden müsse [6]).

---

1) Ib. l. 4. c. 2, 5.

2) Ib. n. 17. Unde S. Thomas 1. qu. 54. art. 4. ad 2m docet, intellectus agentis esse illuminare intelligibilia in potentia, quatenus per abstractionem ea intelligibilia in actu efficit. Est autem certum, intellectus agentis abstractionem fieri per productionem speciei; quare per illa verba aperte significat S. Thomas, tria munera supra dicta non esse tres actiones, sed esse unam.

3) Ib. l. 4. c. 1, 2. — 4) Ib. n. 3.

5) Ib. n. 5. Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

6) Ib. l. c. Anima nostra secundum naturalem suam conditionem postulat esse in corpore, cujus forma est: unde intellectus noster etiam ex se vindicat intelligere per species a sensibus acceptas; ergo ex se vindicat tantum cognoscere

Wenn nun aber der Verstand mit seiner Erkenntniss zunächst im Bereiche des Sinnlichen sich bewegt, da er zu diesem vermöge seiner Natur direct hingeordnet ist, so fragt es sich weiter, was er denn in diesem Bereiche erkenne, und welches die Beschaffenheit und der Gang seiner Erkenntniss in diesem Gebiete sei. Man hat hier in Abrede gestellt, dass der Verstand das Einzelne direct erkenne, und behauptet, der Verstand erkenne direct blos das Allgemeine, und erst durch Reflexion auf die sinnlichen Vorstellungen, aus welchen er das Allgemeine abgezogen, gelange er auch zur Erkenntniss des Einzelnen. Dem ist aber nicht so. Der Verstand erkennt das Einzelne so, dass er sich einen eigenen und distincten Begriff von demselben bildet, da er ja als die höhere und universalere Potenz dasselbe in vollkommnerer Weise zu leisten im Stande sein muss, als der Sinn [1]). Und lässt sich dieses nicht läugnen, so muss man auch das andere zugeben, dass nämlich der Verstand das Einzelne durch eine eigene, dem Einzelnen als solchem correspondirende Species erkenne. Dass eine solche Species möglich sei, ergibt sich schon daraus, dass auch die im Materiellen begründeten Universalien durch eine geistige Species repräsentirt werden können; warum denn dann nicht auch die materiellen Einzeldinge [2])? Daraus ergibt sich dann von selbst der Schluss, dass die Einzeldinge vom Verstande direct, nicht blos per reflexionem erkannt werden [3]). Und zwar erkennt der Verstand zuerst das Einzelne, und dann erst durch dieses das Allgemeine [4]). Es ist sogar wahrscheinlich, dass der Verstand, wenn er ein Universale zum erstenmal erkennt, dasselbe erkennt durch die Species, welche zunächst blos das Einzelne als solches repräsentirt. Denn wenn der Verstand die Species eines bestimmten Menschen bildet, z. B. des Petrus, so kann diese Species den Petrus nicht repräsentiren, ohne zugleich auch den Menschen als solchen zu repräsentiren, und damit ist dann schon das Universale gegeben; es kann daher der Mensch als solcher durch die Species des Petrus ebenso gut erkannt werden, wie Petrus selbst [5]). Sonach dürfte die Art und Weise, wie das Universale im ersten Anbeginne zur Erkenntniss gebracht wird, folgende sein: Der Verstand erkennt zu gleicher Zeit oder successiv eine Mehrheit von verschiedenen Einzeldingen durch verschiedene Species. Da sieht er denn, dass diese Species in dem, was sie repräsentiren, theils übereinkommen, theils verschieden sind. Er kann nun entweder die

---

res sensibiles, utpote illi proportionatas. Consequentia valet, quoniam harum tantum rerum potest intellectus recipere species per sensus. Illud autem est objectum proportionatum intellectui, quod ab illo per propriam speciem potest cognosci: quare etc.

1) Ib. l. 4. c. 3, 3. — 2) Ib. n. 5. — 3) Ib. n 7. — 4) Ib. l. 4. c. 3, 15.
5) Ib. n. 12.

Individuen, welche durch jene Species repräsentirt sind, für sich betrachten, oder er kann dasjenige in's Auge fassen, was gemeinsames in dem sich findet, was jene Species repräsentiren; und thut er das letztere, dann bewegt sich seine Erkenntniss schon im Allgemeinen [1]). Diesen Gang der Erkenntniss braucht man jedoch blos für die anfängliche Bildung der Universalien anzunehmen; denn ist das Universale einmal erkannt, so kann wohl eine eigene Species desselben vom Verstande gebildet, und im Geiste hinterlegt werden, damit in der Folge der Verstand um so leichter das Universale denke, und nicht wieder zu den Species der Einzeldinge zu recurriren brauche [2]).

§. 135.

Daraus ergibt sich denn von selbst, was von dem Allgemeinen in unserer Erkenntniss in seiner Beziehung zur Objectivität zu halten sei. Die Species des Allgemeinen repräsentirt nämlich die Natur oder das Wesen der sinnlichen Dinge ohne die individuirenden Bedingungen, und darum erfasst der Verstand im Allgemeinen jene Natur oder Wesenheit der einzelnen Dinge für sich, ohne die individuirenden Bedingungen in sein Denken mit einzuschliessen [3]). Dies ist das Werk der Abstraction, welche in so fern Sache des thätigen Verstandes ist, als dieser die allgemeine Species bildet, dagegen in so fern dem möglichen Verstande angehört, als dieser es ist, welcher durch die allgemeine Species die Natur der Einzeldinge für sich ohne die individuirenden Bedingungen erfasst und denkt [4]). Jene Natur also, welche im Universale vom Verstande in der Form der Allgemeinheit gedacht wird, findet sich in den Dingen selbst, und hienach muss gesagt werden, dass das Allgemeine seinem Inhalte nach objectiv real sei. Aber die Natur existirt nicht in jener Abstraktheit, in welcher sie vom Verstande gedacht wird, in der Wirklichkeit; in dieser ihrer Wirklichkeit ist sie vielmehr nur in den Individuen, existirt nur im Besondern; die Form der Allgemeinheit erhält der Inhalt des Universale erst im Verstande, so fern dieser aus einer Gesammtheit von Individuen, welche einerlei Natur haben, diese Natur gleichsam heraushebt und sie für sich betrachtet. Aber wenn auch das Allgemeine nach der Form der

---

1) Ib. n. 13. Modus autem universalia cognoscendi hic esse videtur. Namque dum intellectus cognoscit diversa singularia etiam ejusdem rationis, sive simul, sive successive, per diversas plane species ea intelligit, cum a diversis phantasmatibus fuerint abstractae; species autem ejusmodi partim in repraesentando conveniunt, dum eadem praedicata communia repraesentant, partim differunt, quia repraesentant diversimode contracta: intellectus ergo vim habet tum ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt, tum etiam ad id considerandum, quod commune illis per species repraesentatur, quod est considerare universalia: atque hoc eodem modo cognoscit genera per convenientiam scilicet specierum.

2) Ib. n. 14. — 3) Ib. n. 12. — 4) Ib. n. 19.

Allgemeinheit, welche es im Verstande hat, nicht objectiv ist, so liegt doch der Grund dieser Allgemeinheit in den objectiven Dingen, so fern nämlich die Gleichheit und Einerleiheit der Natur einer Gesammtheit von Dingen den Verstand bestimmt, diese Natur für sich zu denken, und sie als eine Einheit zu fassen, welche alle jene Dinge unter sich begreift, aus welchen sie abstrahirt ist [1]). So ist dann der Verstand auch berechtigt, das Universale auf jene Einzeldinge wieder zurückzubeziehen, sie unter demselben zusammenzufassen, und dessen Inhalt von allen Individuen, die es unter sich begreift, zu prädiciren [2]).

Hienach kann man das Universale in dreifacher Beziehung auffassen, nämlich entweder so, wie es objectiv in den Dingen ist, oder so, wie es der Verstand in der Form der Allgemeinheit als abstrakt denkt, oder endlich so, wie der Verstand unter demselben die Einzeldinge zusammenfasst, resp. das Universale auf das Einzelne zurückbezieht und anwendet. Im ersten Falle haben wir das Universale physicum, im zweiten das Universale metaphysicum, und im letzten das Universale logicum [3]).

Das erste also, was unserer Erkenntniss unmittelbar vorliegt, sind die Accidenzien eines Dinges. Von diesen aus dringt aber der menschliche Verstand zu dem vor, was in den Accidenzien, in der Erscheinung sich kundgibt, zum Wesen. Dabei ist aber zu bemerken, dass der Verstand nur dasjenige durch eigene Species erkennt, was durch sich selbst sinnlich wahrnehmbar ist; und dass er mithin auch nur von diesem einen eigenen, distincten Begriff bildet. Was aber blos per accidens sinnlich wahrnehmbar ist, wie die Substanz, oder jene Accidenzien, welche nicht direct unter die Sinne fallen, das erkennt der Verstand nicht durch eigene Species, sondern er erschliesst es nur durch den Discursus aus den andern Momenten, von denen er eigene Species und eigene distincte Begriffe hat [4]).

---

1) Metaph. Disp. 6. Sect. 5, 2. Dicendum, unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione.

2) De anim. l. 4. c. 3, 21.

3) Ib. n. 22. Ex his constat, triplicem posse considerari universalitatem in natura. Primam, qua a parte rei dicitur universalis; alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, juxta quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens; tertiam relationis, quae est quasi applicatio secundae universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter. Natura primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subjecta motui et accidentibus sensibilibus. Secundo modo dicitur universale metaphysicum; tertio universale logicum.

4) Ib. l. 4. c. 4, 3. Intellectus ergo tali formatus specie proprio conceptu attingit sensibilia propria, atque etiam communia, quae aliquo modo per se in specie relucent; quia vero natus et adunata dividere, potest talia sensibilia propriis et distinctis conceptibus apprehendere; subjectum tamen accidentium ac cae-



Analog verhält es sich nun auch mit der Art und Weise, wie der Verstand, resp. die Seele sich selbst erkennt. Die Seele erkennt sich nicht durch sich selbst, durch ihre eigene Substanz, gleich als würde ihr zu ihrer Selbsterkenntniss ihre eigene Substanz als Species dienen, wie solches bei dem Engel der Fall ist; denn sonst müsste sie sich fortwährend erkennen, fortwährend das Bewusstsein ihres Wesens und ihrer wesentlichen Eigenschaften haben, was nicht der Fall ist. Die Seele kommt vielmehr zur Erkenntniss ihrer selbst nur durch ihre Thätigkeiten, in welchen ihr Wesen sich offenbart. Daher erkennt sie sich, ihre Vermögen und ihre Habitus nicht durch eine eigene Species, sondern vielmehr nur durch fremde Species, nämlich durch die Species ihrer Thätigkeiten, aus welchen sie auf ihr Wesen, auf ihre Vermögen und Habitus hinüberschliessen kann. Die Seele ist nämlich zwar ein geistiges, intellectives Wesen; aber sie steht in der Stufenleiter dieser Wesen auf der untersten Stufe; sie ist als Form und Actualität des Körpers an diesen gebunden und daher nicht hinreichend actuirt, um ohne weitere Vermittlung zur Erkenntniss ihrer selbst zu gelangen. Sie bedarf mithin, um zur Selbsterkenntniss actuirt zu werden, fremder Species, und diese finden sich eben in den Species ihrer eigenthümlichen verschiedenartigen Thätigkeiten. Daher kann die Seele nur von der Erkenntniss dieser Thätigkeiten zur Erkenntniss ihrer selbst fortschreiten; ihre Selbsterkenntniss ist in dieser Beziehung nur eine mittelbare. Und das Gleiche gilt, wie schon gesagt, von ihren Vermögen und ihren Habitus [1]).

Wie verhält es sich nun aber mit der Erkenntniss Gottes und den von aller Leiblichkeit abgelösten geistigen Substanzen? Darauf ist vorerst im Allgemeinen zu erwiedern, dass keine geistige Substanz von uns auf natürlichem Wege so erkannt werden kann, wie sie in sich ist, dass wir sie also auch nicht durch eine eigene Species erkennen, sondern nur durch irgend welche Wirkung, welche sie hervorbringt. Denn unser Verstand gewinnt die intelligible Species nur durch Abstraction aus der sinnlichen; und da das Geistige als solches den Sinnen nicht zugänglich ist, so folgt daraus, dass von einer eigenen Species in Bezug auf die rein geistigen Wesen nicht die Rede sein könne. Das gilt sowohl von Gott, als auch von den übrigen getrennten Substanzen [2]). — Was dagegen die Erkenntniss Gottes im Besondern betrifft, so können wir, *dass* Gott ist, aus der geschöpflichen Welt mit Evidenz erschliessen, und ebenso sind wir durch die geschöpflichen Dinge in den Stand gesetzt, *was* Gott ist, die Quiddität

---

tera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit, quatenus considerans ipsa accidentia, ac praecipue cognoscens illorum transmutationem, quae fit circa idem subjectum, discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subjecti substantis, et ita de reliquis.

1) Ib. l. 4. c. 5, 2. — 2) Ib. l. 4. c. 6, 2.

desselben zu erkennen, aber nur *unvollkommen*, d. h. wir können in dieser Beziehung nur einige quidditative Prädicate desselben mit unserer Erkenntniss gewinnen, aber nicht die ganze Quidditāt, und nicht, wie sie in sich ist. Denn da Gott die höchste Ursache aller Dinge ist, so lässt uns das Dasein dieser Dinge auf das Dasein jener höchsten Ursache hinüberschliessen; und haben wir einmal die Erkenntniss des Daseins der letztern gewonnen, dann können wir aus der Beschaffenheit der geschöpflichen Dinge auch einigermassen die Natur jener höchsten Ursache erforschen, aber freilich nicht vollkommen, weil eben die geschöpflichen Wirkungen Gott nicht repräsentiren, wie er in sich ist, und nicht das ganze Wesen und die ganze Kraft desselben uns vor Augen stellen [1]). — Anders verhält es sich mit den übrigen getrennten Substanzen. *Dass* dieselben existiren, vermögen wir auf natürlichem Wege nicht durch *zwingende* Beweisgründe darzuthun, wiewohl wir andererseits deren Möglichkeit demonstrativ erweisen können, und andererseits auch mancherlei Beweisgründe beizubringen vermögen, welche deren wirkliche Existenz wenigstens sehr wahrscheinlich machen. Was aber deren Quidditāt betrifft, so ist dieselbe unserer natürlichen Erkenntniss zwar nicht gänzlich verschlossen, aber wir können sie doch nur unvollkommen erkennen, nämlich nur nach einigen allgemeinen Prädicaten, nicht aber nach ihrem eigenthümlichen Wesen. Denn der Verstand kann sich keinen eigenen Begriff vom Engel bilden, sondern er erfasst ihn nur unter dem allgemeinen Prädicate einer geistigen Substanz, unterscheidet die Engel nur nach der Wirksamkeit, welche sie thatsächlich entfaltet haben oder noch entfalten u. s. w. Und hieraus ist ersichtlich, dass unsere natürliche Erkenntniss dieser andern getrennten Substanzen noch weit unvollkommener ist, als unsere Erkenntniss Gottes [2]).

Haben wir im Bisherigen den Umfang der menschlichen Erkenntniss beschrieben, und die Art und Weise dargestellt, wie die menschliche Erkenntniss in Bezug auf die verschiedenen Objecte sich gestaltet: so haben wir nun noch einen Blick zu werfen auf die Wahrheit oder Falschheit unserer Erkenntniss. Es frägt sich hier zunächst, in wel-

---

1) n. 3. Deus, cum sit prima causa, a qua effectus omnes pendent in esse et fieri, quaeque omnia gubernat, et omnibus providet, habet necessariam quandam connexionem cum effectibus, et ideo ex illis evidenter cognoscimus, dari aliquam talem primam causam, quam Deum vocamus. Rursus autem, ex eisdem effectibus naturam hujus causae investigamus, cognoscimusque illam esse suum esse per essentiam, quia non potest ab alia causa ipsum recipere; alias non esset prima; cognoscimus etiam esse infinitam, bonam, sapientem, etc. Atque ita formamus quendam conceptum proprium Dei, quo ejus quidditatem aliquo modo assequimur; nunquam tamen clare et distincte, eo quod effectus ipsi Deum non repraesentant, prout in se est, neque totam virtutem essentiamque illius explicant. — 2) Ib. n. 5.

chem Stadium unserer Erkenntniss von einer formalen oder materiellen Wahrheit der Erkenntniss die Rede sein könne, ob schon in der simplex apprehensio oder dann erst, wenn der Verstand im Urtheile die Begriffe verbindet oder trennt (in componendo vel dividendo). — Es ist wohl wahr, dass auch der simplex apprehensio schon eine Wahrheit zukommt; aber das ist nur die transcendentale Wahrheit, welche als solche allem Sein zukommt und darum auch auf den Begriff jedweden Seins übergetragen werden kann [1]). Die Wahrheit im Erkennen aber besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntniss oder des erkennenden Verstandes mit der erkannten Sache. Und von einer solchen Wahrheit kann erst dann die Rede sein, wenn der Verstand urtheilt, dass eine Sache sich so verhalte, wie er sie denkt. Verhält sich die Sache wirklich so, wie er sie beurtheilt, dann ist seine Erkenntniss wahr; verhält sie sich nicht so, so ist sie falsch. Der Grund also, weshalb specifisch der urtheilenden Thätigkeit des Verstandes das Wahrsein als Eigenschaft vindicirt wird, ist, weil der Verstand im Urtheile sich verdeutlicht, dass irgend Etwas sich wirklich so verhalte, wie es in der apprehensio simplex aufgefasst worden ist [2]). Und eben deshalb kann auch nur in Hinsicht auf die Functionen des urtheilenden Verstandes von Falschheit und Irrthum im Erkennen die Rede sein, keineswegs in Hinsicht auf die simplex apprehensio. Denn repräsentirt die simplex apprehensio den apprehendirten Gegenstand nicht, so hat sie gar keine Beziehung auf ihn und kann mit Beziehung auf ihn weder wahr noch falsch genannt werden [3]).

Es gibt nun aber eine doppelte apprehensio simplex, eine sinnliche und eine intellectuelle. Jede derselben ist von dem Urtheile begleitet, dass die Sache wirklich das sei, als was sie erkannt wird; jedoch kann das mit der blos sinnlichen Apperception verbundene Urtheil nur uneigentlich so genannt werden, indem das „Componere" und „Dividere" das Vermögen der sensitiven Potenzen schlechthin übersteigt [4]). Da nun Wahrsein und Falschsein von richtigen oder unrichtigen Urtheilen abhängt, so ist die Möglichkeit des Irrens aus dem Bereiche der sinnlichen Wahrnehmung nicht ausgeschlossen. Indessen sind in Hinsicht auf die Sensibilia propria, d. i. in Bezug auf die jedem besondern Sinne specifisch angemessenen Objecte nicht so leicht Täuschungen möglich; eher und häufiger in Beziehung auf die Sensibilia communia, deren folgende sind: Magnitudo, distantia, figura, quies, motus, numerus. Sind aber alle Bedingungen einer richtigen Sinneswahrnehmung vorhanden, so wird niemals eine Sinnentäuschung stattfinden, weder in Bezug auf die Sensibilia propria, noch hinsichtlich der Sensibilia communia [5]).

---

1) Metaph. Disp. 8. sect. 3, 7. — 2) Ib. disp. 8. sect. 1, 3. sect. 3, 8.
3) Ib. disp. 9. sect. 1, 15. — 4) De anim. l. 3. c. 6. — 5) Ib. l. 3. c. 10.

Das sind die Grundzüge der Suarez'schen Erkenntnisslehre. Wir sehen, sie ist fast überall der thomistischen nachgebildet. Wir haben daher nicht Ursache, in weitern Reflexionen darüber uns zu ergehen. Wir wenden uns sogleich zur Metaphysik, welche auf die Erkenntnisslehre von Suarez aufgebaut wird.

§. 136.

Der Gegenstand der Metaphysik ist nach Suarez das Seiende als solches, das ens reale. So weit sich also der Begriff des ens reale erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Metaphysik. Während andere reale Wissenschaften nur Eine Gattung von Wesen, die Physik z. B. nur die Körper, behandeln, hat die Metaphysik das Reale in seinem ganzen Umfange zu betrachten. Sie muss also sowohl den Begriff des Seienden und die allem Seienden gemeinsamen Attribute (passiones entis), als auch die Ursachen alles Seienden untersuchen; dann aber auch die Arten des Seienden, vornehmlich das unendliche und endliche, und unter diesem das geistige und materielle Sein bestimmen, und was wir darüber wissen können, aus seinem Grunde zu begreifen suchen. Aber eben weil sie ihre Untersuchungen über das ganze Gebiet des Realen ausdehnt, so muss sie sich auch darauf beschränken, dasselbe nach seinen *höchsten* Ursachen zu erforschen. Die Aufgabe der Metaphysik ist also die Erkenntniss des realen Seins nach seinen allgemeinsten Bestimmungen und seinem letzten Grunde, und darum wird das Wissen, welches sie erzeugt, zur Unterscheidung von dem, was wir in andern Wissenschaften erringen, *Weisheit* genannt. Daraus folgt, dass in der Metaphysik die Philosophie zu dem Ziele, welches ihr Name ausspricht, gelange [1]).

Was versteht man nun unter ens reale, welches das specifische Object der Metaphysik ist? Man versteht darunter Etwas, was eine *reale Wesenheit* hat. Die *Wesenheit* ist die innerste Wurzel und das erste Princip aller Thätigkeit und aller Eigenschaften des Dinges, und darum pflegt sie auch als das Erste, was von dem Dinge erkannt und ausgesagt wird, bezeichnet zu werden: nicht dass wir bei Erwerbung der Erkenntniss hievon anfingen, sondern weil es das Vorzüglichste ist, wodurch Alles, was wir sonst vom Gegenstande erkennen, seine Begründung und Vollendung erhält. Wenn wir aber die Wesenheit *real* nennen, so schliessen wir damit nicht blos das wegen eines innern Widerspruches Undenkbare, sondern auch alles willkürlich Gedachte oder Erdichtete, d. h. solches, das zwar in sich nicht für absolut unmöglich, aber nach der Ordnung der Dinge, die wir kennen, auch nicht für möglich erklärt werden kann, und endlich alles das aus, was kein positives Sein, sondern vielmehr einen Mangel des

1) Metaph. disp. 1. sect. 1—6.

Seins oder ein nur gedachtes Verhältniss ausdrückt, und daher auch nicht durch sich, sondern nur durch Beziehung auf ein anderes erkannt werden kann; wornach also eine Wesenheit dadurch real ist, dass sie aus sich (ihrer selbst nach) geeignet ist, zu sein und erkannt zu werden. Alles also, was durch eine solche reale Wesenheit bestimmt und constituirt wird, ist ein ens reale, mag es nun wirklich existiren oder nicht; denn von der actuellen Existenz wird hiebei ganz abgesehen [1]).

Die über alle prädicamentalen Bestimmtheiten hinaus liegenden Eigenschaften alles Seienden (die communes passiones entis) sind: Unum, verum, bonum [2]). Die erste und unmittelbarste dieser Bestimmtheiten ist das „unum," oder das Einssein, welches nichts anderes bedeutet, als dass das Ding in sich integrum und indivisum sei [3]). Jedes Seiende ist so durch sich selbst ein Eines; das Einssein kann nicht etwas vom Seienden Verschiedenes sein und nicht als solches gedacht werden [4]); das Einssein des Seienden ist schlechterdings nur ein negativer Begriff, der nichts Anderes besagt, als dass das seiende Eine nicht ein Mehreres sei [5]). Dass dieses unum indivisum zugleich ein divisum a quolibet alio sei, liegt nicht primarie und formalissime im Begriff des ens als unum; das „divisum esse ab alio" ist vielmehr erst die logische Folge des unum esse [6]). Gilt dieses im Allgemeinen, so muss aber in Bezug auf diese (transcendentale) Einheit wiederum unterschieden werden zwischen individueller, formaler und universaler Einheit. Was vorerst die individuelle Einheit betrifft, so ist vor Allem daran festzuhalten, dass Alles, was immer existirt oder existiren kann, eo ipso ein Einzelnes oder Individuelles sei. Es gibt in unmittelbarer Wirklichkeit nur einzelne oder individuelle Wesen [7]). Fügt nun die Individualität der gemeinsamen Wesenheit der Dinge Etwas hinzu? Diese Frage ist zu bejahen. Die Individualität ist ein reale superadditum zur gemeinsamen Natur, und vermöge dieses reale superadditum ist eben das respective Wesen gerade jenes individuelle Wesen, als welches es sich uns darstellt, und kommt ihm die Eigenschaft der Untheilbarkeit in mehrere gleichartige zu [8]). Aber dieses reale superadditum der Individualität ist von der Natur des Dinges nicht ex natura rei verschieden. In einem menschlichen Individuum z. B. unterscheidet sich die Menschheit als solche von *dieser* individuellen Menschheit, oder vielmehr von dem, was der Menschheit als solcher hinzu-

---

1) Met. disp. 2. sect. 4. — 2) Ib. disp. 3. sect. 2. n. 3. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. disp. 4. sect. 1, 6. Unum nihil positivum addit supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum.

5) Ib. sect. 2, 6. — 6) Ib. sect. 1, 17. — 7) Ib. disp. 5. sect. 1, 4.

8) Ib. disp. 5. sect. 2, 8. Individuum aliquid reale addit propter naturam communem, ratione cujus tale individuum est, et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia.

gefügt wird, damit sie *diese* individuelle Menschheit werde (die differentia individualis), nicht ex natura rei, und man kann daher auch nicht sagen, dass in dieser Beziehung eine wahre und wirkliche Zusammensetzung in dem Individuum stattfinde [1]). Es ist vielmehr zwischen der Natur und der differentia individualis nur eine distinctio rationis, eine intellectuelle Distinction anzunehmen, so fern man nämlich blos dem Begriffe nach jene beiden Momente, die der Sache nach Eins sind, auseinander halten kann [2]). Und das gilt von den geistigen Einzelwesen ebenso gut, wie von den materiellen [3]). Daraus ergibt sich nun von selbst, was man von dem Individualitätsprincip in den geschöpflichen Dingen zu halten habe. Es ist nämlich jede Einzelsubstanz durch sich selbst, d. i. durch ihre eigene Entität ein Einzelnes oder ein Individuum, und sie bedarf somit zu ihrer Individuirung keines andern Individuationsprincips, als ihrer Entität oder der innern constitutiven Principien, aus welchen ihre Entität besteht [4]). Denn ist eine Einzelsubstanz ein physisch einfaches Wesen, so ist sie eben vermöge dieses ihres einfachen Seins individuell; ist sie dagegen zusammengesetzt aus Materie und Form, so sind gerade die Materie, die Form, und die Einheit beider, so fern sie in individuo gefasst werden, die Principien der Individuation jener Substanz. Das ist ein nothwendiger Folgesatz aus dem Princip einer blos intellectuellen Distinction zwischen der Natur und der Individualität. Eben weil zwischen beiden letztern keine Distinction ex natura rei stattfindet, kann auch die individuelle Differenz oder überhaupt die Individualität in dem Einzelwesen kein eigenes Princip haben, welches der Sache nach von der Entität selbst verschieden wäre; vielmehr muss jede Entität durch sich selbst das Princip ihrer eigenen Individuation sein [5]).

Mit der individuellen verbindet sich dann die formale und uni-

---

1) Ib. n. 9. — 2) Ib. n. 16. Individuum addit supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tanquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens. Nec vero inde sequitur, id, quod additur, esse aliquid rationis; nam sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse ens rationis (fieri enim potest, ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur): ita etiam id, quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur..... Sicut separatio naturae communis a differentiis individuantibus est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur ut addita naturae communi, solum est per rationem: nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas utramque rationem per se ipsam realiter habens. — 3) Ib. n. 21.

4) Ib. disp. 5. sect. 6, 1. Omnis substantia singularis se ipsa seu per entitatem suam est singularis, neque alio indiget individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat.

5) Ib. l. c.



versale Einheit. Die formale Einheit ist die Einheit der Wesenheit eines Dinges und unterscheidet sich somit von der numerischen Einheit in so fern, als die letztere das Individuum als solches, die erstere dagegen die Natur oder Wesenheit dieses Individuums betrifft. Diese formale Einheit kommt ebenso, wie die numerische, jedwedem Einzeldinge an sich und unabhängig von unserm Denken zu; denn jedes einzelne Wesen hat auch eine einheitliche Wesenheit[1]). In so fern sie aber objectiv vor unserm Denken und ohne dasselbe dem Dinge eigenthümlich ist, ist die formale Einheit nicht etwas einer Mehrheit von Dingen gemeinsames, sondern sie vervielfältigt sich nach der Menge der Individuen, und es gibt mithin so viele formale Einheiten, als es Individuen gibt[2]). Daraus folgt denn nun von selbst, dass von dieser formalen die universale Einheit, welche dem Allgemeinen als solchem zukommt, wesentlich verschieden ist. Man darf also die universale nicht schlechterdings mit der formalen Einheit des Individuums zusammenwerfen, gleich als wäre die Wesenheit, welcher die formale Einheit zukommt, etwas real Allgemeines in den Dingen; vielmehr muss daran festgehalten werden, dass, wie schon oben entwickelt worden ist, das Allgemeine als Allgemeines und folglich auch die allgemeine Einheit (mehrerer Dinge) nur ein Werk des Verstandes sei, welcher jedoch hiebei nicht willkürlich zu Werke geht, sondern auf einen objectiven Grund hin, nämlich auf den Grund der Einerleiheit der Natur in einer Gesammtheit von Dingen das Universale, die universelle Einheit denkt[3]).

Die zweite der höchsten Bestimmtheiten alles Seins, der „Passiones entis," ist das „Verum." Das „Verum" als passio entis bedeutet die Intelligibilität des Seienden; es drückt somit das Seiende selber aus, zu dessen Wesen es gehört, intelligibel zu sein; daher auch durch das „Verum" nichts von dem Seienden selbst real Verschiedenes oder selbst nur im Gedanken Abtrennbares besagt sein kann[4]). Wohl aber drückt es nebenbei oder connotativ auch eine Beziehung auf ein Erkennendes aus, primär auf den göttlichen Verstand, secundär auf den geschaffenen Verstand[5]). Durch diese Beziehung tritt aber nichts

---

1) Ib. Disp. 6. sect. 1, 8. Quodlibet individuum, v. g. Petrus, non solum est unus numero, sed etiam est unus essentialiter: et utramque unitatem habet in re ipsa, et non per mentis cogitationem; nam sicut a parte rei caret divisione numerali, ita etiam caret divisione essentiali, sive specifica, sive generica: unitas autem formalis nihil aliud est, quam unitas essentialis: ergo etc. — 2) Ib. n. 11.

3) Ib. Disp. 6. sect. 2, 8. 9 sq. sect. 5. — 4) Ib. Disp. 8. sect. 7, 24.

5) Ib. n. 25. Veritas transcendentalis significat entitatem rei, connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repraesentatur, vel repraesentari potest, prout est. n. 26. 28. Haec conformitas potissime ac per se sumenda est in ordine ad intellectum divinum. n. 29. Secundario ad intellectum creatum.

Neues zum Wesen des intelligibeln Seins hinzu, was in demselben nicht schon als solchem läge; das „verum esse" ist eben nur eine wesentliche Folge seiner Wesenhaftigkeit und seines Einsseins [1]).

In gleicher Weise ist endlich auch die dritte passio entis, das „Bonum," eine mit dem Sein als solchem unzertrennlich verbundene Eigenschaft, die aber ebenso wenig von dem Sein selbst real verschieden, ein Superadditum enti ist, wie das Wahre. Das Gute als transcendentale Bestimmtheit der Dinge besagt nichts anderes, als die innere Vollkommenheit eines Dinges, jedoch mit dem Nebenbegriffe, dass dieses Ding vermöge seiner Vollkommenheit harmonirt oder convenirt mit den andern Dingen, die mit ihm coexistiren [2]). Das Bonum als transcendentale Eigenschaft ist mithin formal verschieden von dem Appetibile; denn das Appetibile kann erst die Folge des Bonum sein. Realiter dagegen sind beide Eins und dasselbe [3]).

§. 137.

Von diesen allgemeinen Bestimmungen über das Sein überhaupt geht nun Suarez über zur Untersuchung der höchsten Ursachen alles Seins, — zur Aetiologie. Ursache im Allgemeinen ist nach seiner Lehre zu definiren als Principium per se influens esse in aliud. Das „per se influere" drückt aus, dass die Privation und jede accidentelle Ursache aus dem Begriffe einer wahrhaften Ursache des Seienden ausgeschlossen sei [4]). Man unterscheidet vier Arten von Ursachen, die causa materialis, formalis, efficiens und finalis. Was zuerst die Causa materialis betrifft, so kann von einer solchen selbstverständlich nur bei materiellen Dingen die Rede sein, und diesen Dingen muss denn dann vor Allem jene Causa materialis zu Grunde gelegt werden, welche wir Materia prima nennen. Eine solche materia prima ist als subjectum primum aller Formveränderungen nothwendig vorauszusetzen, weil, nachdem es einmal feststeht, dass es Formveränderungen in der Welt gibt, solche gar nicht erklärbar wären ohne ein letztes Substrat, in welchem und an welchem sie sich vollziehen. Wie könnte auch in der Generation und Corruption ein Wesen aus dem andern entstehen, wenn nicht ein letztes Substrat vorhanden wäre, welches in alle diese Veränderungen eingeht und selbst in all diesen Veränderungen dasselbe bleibt? Wäre dieses nicht, dann müsste ja die Corruption eine gänzliche Vernichtung des respectiven Wesens und die Generation eine eigentliche Creation des generirten Dinges involviren, was dem natürlichen Verstande widerstreitet [5]). Die materia prima

---

1) Ib. n. 36. — 2) Ib. Disp. 10. sect. 1, 6. 12. Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coexistentia plurium. — 3) Ib. Disp. 10. sect. 2. Vgl. *Werner*, Suarez etc. Bd. 2. S. 1 ff.

4) Disp. 12. sect. 2, 3. — 5) Ib. Disp. 13. sect. 1, 4 sqq.

aller sublunarischen Dinge ist nur Eine; denn die conträren Principien, aus welchen die Generation und Corruption in dieser sublunarischen Region erfolgt, müssen in ein und derselben Materie wirksam sein [1]). Aber diese Eine Materie hat man sich nicht zu denken als einen Körper, oder als eines der sinnlichen Elemente; denn sie liegt ja allen Körpern und Elementen als Subject ihrer verschiedenartigen Veränderungen zu Grunde. Ueberhaupt ist sie nicht zu fassen als eine Substanz im strengen Sinne dieses Wortes, welche als solche aus Potenz und Act zusammengesetzt wäre. Sie ist vielmehr von allen diesen Bestimmtheiten zu entblössen, und als reines Substrat aller Bestimmtheiten zu denken [2]). Doch kann man ihr eine von der Form unabhängige, aber doch auf diese bezügliche actuale Entität der Essenz nicht absprechen, und diese ist dann, weil nicht durch die Form beursacht, als Setzung der schöpferischen Thätigkeit Gottes anzusehen [3]). Als Causa kann die Materie in doppelter Beziehung betrachtet werden, in Beziehung auf das fieri und auf das esse der generablen Dinge; in Beziehung auf das fieri ist sie causa als via ad compositum (ex materia et forma); in Bezug auf das esse ist sie causa als pars componens [4]). Die Materie causirt unmittelbar durch sich selbst und durch ihre Entität, lässt also in ihrem Causiren keine Unterscheidung zwischen einer proxima und einer principalis ratio causandi zu [5]). Ihre Causalität im fieri der Form und des Compositums aus Materie und Form ist die Generation, als etwas wesentlich von der Materie Abhängiges; ihre Causalität in facto esse ist die Union der Form mit der Materie, so fern diese Union materialiter durch die Materie vermittelt wird und kraft dieser Vermittlung die Form von der Materie abhängig ist [6]). Dass die himmlischen Körper gleich den irdischen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, ist wohl wahrscheinlich, aber nicht streng erweisbar [7]); dass jedoch die Materie der Himmelskörper von jener der irdischen verschieden sei, wird sich kaum in Abrede stellen lassen [8]).

An die Causa materialis schliesst sich die Causa formalis an. Es entsteht hier vor Allem die Frage, ob Formae substantiales in den Dingen anzunehmen seien. Diese Frage ist zu bejahen. Es erweist sich nämlich das Dasein solcher substantieller Formen einmal schon daraus, dass im Menschen nach der Lehre des christlichen Glaubens sowohl, als auch nach den Forderungen der natürlichen Vernunft die Seele als die substantielle Form des Leibes zu betrachten ist. Hieraus folgt nämlich nothwendig, dass auch in den übrigen natürlichen Dingen solche substantielle Formen sich finden; denn sie sind in dieser

1) Ib. sect. 2, 8. — 2) Ib. sect. 3. sect. 5. — 3) Ib. sect. 4, 9.
4) Ib. sect. 7, 7. — 5) Ib. sect. 8. — 6) Ib. sect. 9. — 7) Ib. sect. 10.
8) Ib. sect. 11.

Beziehung gleicher Ordnung mit dem Menschen [1]). Dann aber erweist sich das Dasein substantieller Formen in den Dingen auch aus verschiedenen Erscheinungen und Vorgängen an den Sinnendingen, welche den Schluss auf eine substantielle Wesensform unwiderleglich nahe legen. Das Wasser z. B. ist seiner Natur nach kalt; das erwärmte Wasser kehrt nach Aufhören erwärmender Einflüsse allmählig wieder zu seinem natürlichen Kältegrade zurück. Diese Rückkehr kann, weil stets statthabend, nicht aus einer äusserlichen accidentellen Ursache, sondern nur aus einem innern Princip erklärt werden; und es lässt sich kein anderes Princip als Ursache des constant eintretenden Vorganges denken, als die natürliche Wesensform des Wassers [2]). Endlich erfolgt das gleiche Resultat aus der Nothwendigkeit einer Completion, Perfection und Diversification der an sich indifferenten, potentiellen und unbestimmten Materie, welche nur durch substantielle Formen bewerkstelligt werden kann [3]).

Lässt sich aber das Dasein substantieller Formen in den Dingen nicht in Abrede stellen, so ist doch dabei zu bemerken, dass alle übrigen Formen ausser der menschlichen Seele nicht eigentlich durch Schöpfung aus Nichts entstehen, sondern vielmehr aus der Potenz der Materie educirt werden, weil sie eben nicht geistiger, sondern materieller Natur sind, und von der Materie im Sein und Werden abhängig sind [4]). Sie sind nämlich der Potenz nach in der Materie schon enthalten, und werden dann durch die Thätigkeit der wirkenden Ursache aus dieser educirt [5]). Die Causalität der Form besteht in der actuellen Union derselben mit der Materie; denn durch diese actuelle Union ist die Wirkung, nämlich das Compositum aus Materie und Form, bedingt und bewirkt [6]). In jeder aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz kann immer nur Eine substantielle Form vorhanden sein [7]); denn jede solche Form ist als substantielle Form nothwendig eine solche, welche völlig hinreicht zur Constituirung der respectiven Substanz; sie bedarf also nicht blos keiner weitern Form mehr, sondern sie kann eine solche gar nicht zulassen, ohne aufzuhören das zu sein, was sie ist [8]).

---

1) Ib. Disp. 15. sect. 1, 6. 7. Hominis ergo compositio ex materia et forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subjectum substantiale natura sua aptum, ut informetur actu aliquo substantiali: ergo tale subjectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae: petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subjectum non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est: unde et ad generationem hominis supponitur, et ad nutritionem et post ejus corruptionem manet: ergo res omnes naturales, quae illo subjecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subjectum illud.

2) Ib. n. 8 sqq. — 3) Ib. n 16 sqq. — 4) Ib. sect. 2, 10. 13.

5) Ib. n. 14. 15. — 6) Ib. sect. 6, 6. — 7) Ib. sect. 10, 62.

8) Ib. n. 64. Quaelibet forma substantialis necessario talis est, ut per se sola

In Bezug auf die Causa finalis könnte zunächst die Frage entstehen, ob der Zweck (finis) wirklich den Charakter der Causalität habe. Die Antwort auf diese Frage kann nur bejahend sein; denn die wirkende Ursache fordert, wenn sie nicht blind wirken soll, nothwendig einen Zweck, um dessen willen sie thätig ist; sonst kann sie nicht in Wirksamkeit übergehen; der Zweck fliesst also in dieser Beziehung nothwendig auf die Herstellung des Gewirkten ein, und muss mithin als eine der Ursachen des letztern betrachtet werden [1]). Nur ein solches Sein kann aber überhaupt eine finale Causalität ausüben, welches in sich gut, und darum appetibel ist [2]). Und soll es diese Causalität ausüben, dann muss es zuerst als gut und als liebenswürdig erkannt sein [3]). Nicht als ob deshalb die blossen Naturdinge ohne Finalursache wären. Ihre Wirksamkeit ist auch auf ein Ziel hingerichtet; aber nicht sie selbst haben sich dieses Ziel vorgesteckt, sondern die höchste Ursache, welche in allen und durch alle diese Dinge wirksam ist, hat sie zu jenem Zwecke hingeordnet, welcher somit die Causa finalis sowohl ihres Daseins, als auch ihrer Thätigkeit ist [4]). In jeglicher Reihe von Thätigkeiten, die wegen eines Zweckes geschehen, gibt es einen letzten Zweck, welcher auf keinen höhern mehr bezogen wird, und auf welchen die ganze Reihe der Thätigkeiten zuletzt ausläuft. Ein processus in infinitum ist hier nicht möglich [5]). Und so muss es denn auch für alle Dinge der Welt und für ihre Thätigkeiten ein absolut höchstes Ziel geben, welchem alle particulären Zwecke untergeordnet sind. Und dieses höchste Ziel aller Dinge ist Gott. Ein processus in infinitum ist auch hier undenkbar [6]).

Wir kommen endlich zu der wirkenden Ursache. Die Causa efficiens unterscheidet sich dadurch von der materiellen und formalen Ursache, dass sie durch eine von ihr ausfliessende Thätigkeit causirt, und folglich der Wirkung nicht ihr eigenes formales Sein zutheilt, sondern vielmehr ein anderes von ihrem eigenen mittelst der beursachenden Thätigkeit gewissermassen ausfliessendes Sein. Man nennt daher die formale und materielle Ursache die inneren, die wirkende

---

sufficiat ad constituendum unum substantiale compositum, completum in ultima aliqua specie substantiae: ergo non solum non requirit aliam formam concausantem illum effectum, verum etiam neque illam admittere potest.

1) Ib. Disp. 23. sect. 1, 7. Causa efficiens, ne temere agat, alicujus gratia agere debet: ergo et ipse effectus causae efficientis ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat, ut alicujus gratia fiat: ergo talis effectus sicut per se pendet ab efficiente ut a quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo, cujus gratia fit; ille autem est finis: ergo per se pendet a fine: ergo e contrario finis est vera causa ejus rei, quae propter finem fit.

2) Ib. sect. 6, 8. — 3) Ib. sect. 7, 2. — 4) Ib. sect. 10, 5. — 5) Ib. sect. 1, 2.

6) Ib. sect. 1, 9. sect. 2. Vgl. zu dieser Darstellung der Suarez'schen Aetiologie: *Werner*, Suarez etc. Bd. 2. S. 71 ff.

dagegen die äussere Ursache[1]). Es gibt verschiedene Arten von wirkenden Ursachen, eine Causa per se und per accidens, eine Causa physica und moralis, eine Causa principalis und instrumentalis, eine Causa libera und necessaria u. s. w. Die hauptsächlichste Eintheilung der wirkenden Ursachen aber ist die in Causa prima und in causae secundae[2]). Erstere ist die ungeschaffene Ursache — Gott; die letztern dagegen umfassen alle geschöpflichen Ursachen. — Indem wir nun vor Allem die Causa prima — Gott — zu betrachten haben, sind wir bei der Lehre von Gott angelangt[3]).

§. 138.

Es handelt sich hier vor Allem um die Frage, *ob* und *wie* das Dasein Gottes bewiesen werden könne. Suarez erklärt sich in ersterer Beziehung entschieden gegen Pierre d'Ailly, welcher bekanntlich die Beweisbarkeit des Daseins Gottes in Abrede gestellt hatte. In Bezug auf das „Wie" dieser Beweisführung aber schliesst sich Suarez dem Duns Skotus an, indem er der Ansicht ist, das Dasein Gottes lasse sich nur durch metaphysische Gründe *stringent* beweisen, nicht aber auf naturphilosophischem Wege. Die Beweise, welche in dieser Richtung aus der Physik entnommen werden, reichen nach seiner Ansicht für den beabsichtigten Zweck nicht aus. Diese demonstratio mere physica stützt sich nämlich in erster Linie auf den Satz: „Omne quod movetur, ab alio movetur." Aber schon gegen dieses Princip lassen sich bezüglich seiner Allgemeingiltigkeit Einwendungen machen, da manches Bewegungsfähige, wie das Begehrungsvermögen oder das sich abkühlende Wasser durch einen actus virtualis sich selbst in den actus formalis überführt, und es daher auch wohl möglich wäre, dass der Himmel sich selbst bewege, weil von der örtlichen Bewegung wohl das Gleiche gelten könnte, wie von den erstgenannten bewegenden Thätigkeiten. Gesetzt aber, jenes Princip sei allgemein giltig, und der Himmel werde wirklich von einem Andern bewegt, kann man aus dieser Bewegung schon schliessen, dass das bewegende Princip, welches derselben vorausgesetzt ist, eine immaterielle Substanz sei? Gewiss nicht, selbst wenn man die Ewigkeit der Bewegung zu Hilfe nähme. Denn eine wirkliche ewige Bewegung gibt es nicht; sie ist auch nicht demonstrativ erweisbar, weil sie sich aus dem Begriffe eines successiven Seins nicht ableiten lässt. Man kann daher keineswegs schliessen, dass, da der Beweger des Himmels aus sich fähig sei, eine ewige Bewegung zu beursachen, derselbe nothwendig ein geistiges Wesen sein müsse. Aber selbst wenn wir die Möglichkeit einer ewigen Bewegung

---

1) Disp. 17. sect. 1, 6. — 2) Ib. sect. 2.

3) Vgl. zur folgenden Darstellung dieser Lehre: *Werner*, Suarez etc. Bd. 1. S. 398 ff., woraus dieselbe grösstentheils entnommen ist.

voraussetzten, könnten wir daraus noch nicht auf die Immaterialität des ersten Bewegers schliessen. Man sagt wohl, er müsse geistig sein, um in seiner Thätigkeit des Bewegens nicht ermüden zu müssen. Wie aber, wenn mehrere Beweger abwechselnd sich in das Geschäft der Bewegung theilten? Daraus ferner, dass der immerfort Bewegende als Beweger immer actu ist, folgt noch keineswegs, dass er schlechthin actu — actus purus, also Geist sei. Könnte er denn als movens actu nicht nebenbei in potentia ad alias actiones aut receptiones sein? Ebenso folgt aus der Invariabilität der Bewegung nicht schon die Immaterialität des Bewegers; höchstens kann man daraus dessen Incorruptibilität folgern. Kurz der ganze Beweis aus der Bewegung der Welt ist nicht zwingend. Und ebenso unstichhaltig ist der Schluss von der Immaterialität der Seele auf das Dasein eines immateriellen Wesens, das wir Gott nennen. Denn soll sich auf dieser Grundlage ein stringenter Beweis formen lassen, dann muss zuerst gezeigt werden, dass die Seele eine geschöpfliche Existenz sei, was nicht auf psychologischem Wege, sondern nur durch metaphysische Argumente gezeigt werden kann. Und ferner lassen sich ja alle jene Eigenschaften der Seele, von welchen auf die Geistigkeit Gottes geschlossen werden soll, Immaterialität, Freiheit, Unsterblichkeit, erst dann auf Gott übertragen, wenn bereits durch metaphysische Schlüsse seine Existenz dargethan ist [1]).

So bleibt also nur der metaphysische Weg übrig, um einen zwingenden Beweis für Gottes Dasein zu führen. An die Stelle des physikalischen Princips: „Omne, quod movetur, ab alio movetur," muss als Grundlage des Beweises das metaphysische Princip treten: „Omne quod fit, ab alio fit [2])." Und auf dieser Grundlage lässt sich denn nun folgendes Argument bilden: Obersatz: Alles Seiende ist entweder hervorgebrachtes oder nicht hervorgebrachtes Sein. Untersatz: Nicht alle Dinge, welche es in der Gesammtheit der Wesen gibt, können hervorgebrachte Dinge sein. Schlusssatz: Also muss es ein nicht hervorgebrachtes, ungeschaffenes Seiendes geben [3]). Der Obersatz dieses Beweisschlusses kann nicht in Zweifel gezogen werden, da ein Mittelglied zwischen unendlichem und endlichem Sein, zwischen ens a se und ens ab alio, zwischen ens increatum und creatum nicht denkbar ist, was immer Duns Skotus dagegen sagen mochte [4]). Was aber den Untersatz betrifft, so ist es klar, dass wenn alles Seiende ein Hervorgebrachtes wäre, man entweder ein wechselseitiges (wenigstens mittel-

1) Disp. 29. sect. 1, 7 sqq. — 2) Ib. n. 20.

3) Ib. n. 21. Omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta: ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum.

4) Näher nachgewiesen ist dieses Disp. 28. sect. 1.



bares) Einanderhervorbringen der Dinge, oder einen egressus in infinitum in Bezug auf die wirkenden Ursachen annehmen müsste. Ersteres ist nicht möglich, weil ein solches kreisförmiges Einanderhervorbringen der Dinge zuletzt auf das Absurdum hinauslaufen würde, dass ein Ding (mittelbar) sich selbst hervorbringe, womit die metaphysische Grundlage unseres Beweises aufgehoben wäre. Aber auch ein Regressus in infinitum ist nicht möglich; denn ein solcher hebt mit dem Gedanken einer ersten Ursache den Begriff der Ursächlichkeit überhaupt auf, da, wenn es keine erste Ursache gibt, es auch keine zweite, dritte u. s. w., also überhaupt gar keine Ursache geben würde. Sowohl in Bezug auf die Causas per se subordinatas, als auch in Bezug auf die Causas per accidens subordinatas muss ein solcher Regressus in infinitum abgewiesen werden. Denn was vorerst die per se subordinirten Ursachen betrifft, so kann nicht die ganze Reihe dieser Ursachen in ihrem Sein und in ihrer Wirksamkeit als abhängig gedacht werden, woraus folgt, dass man zuletzt bei einer nicht hervorgebrachten Ursache anlangen müsse, welche als solche auch in ihrer causalen Thätigkeit unabhängig ist; abgesehen davon, dass eine wirklich existirende unendliche Zahl von Ursachen, welche in gedachter Voraussetzung angenommen werden müsste, undenkbar ist. Steht aber dieses fest, dann widerlegt sich auch der Regressus in infinitum in Bezug auf die per accidens subordinirten Ursachen, wie wenn nämlich etwa ein Mensch von einem andern, dieser von einem dritten, und so in's Unendliche fort erzeugt würde. Denn sind die Gattungen von Gott gesetzt, so muss jede derselben in einem ersten Exemplare von Gott gesetzt worden sein. Zudem liesse sich auch nicht denken, wie ein seit ewig von Gott geschaffener Mensch einen andern Menschen seit ewig hätte generiren können, da die Generation als ein successiv sich vollziehendes Geschehen nothwendig unter die Zeit fällt; mit der zeitlichen Succession der Generationen ergibt sich aber nothwendig auch eine nach rückwärts begränzte Zahl derselben [1]).

So ist denn mit Rechtfertigung des im obigen Syllogismus enthaltenen Untersatzes auch der Schluss auf ein ungeschaffenes Sein vollkommen gerechtfertigt. Dass dieses ungeschaffene Sein kein Accidens, sondern eine Substanz sein müsse, ist klar; das Accidens hat als solches die Substanz zur Voraussetzung, kann also nicht ein Erstes und Höchstes sein. Eben so ist klar, dass diese erste Substanz nicht eine materielle Substanz nach Art der irdischen Körper sein könne, indem die Materie der irdischen Dinge als eine an sich formlose der gestaltenden Einwirkung einer ausser ihr gelegenen wirkenden Ursache unterworfen ist, welche Abhängigkeit von einer wirkenden Ursache mit dem Begriff der Causa prima unverträglich ist. In *diesem* Sinne also

1) Ib. Disp. 29. sect. 1, 21 sqq.

ist durch diesen Beweis dargethan, dass Gott ein immaterielles Wesen sei[1]). Ob aber diese Immaterialität auch jede anderweitige Materialität und jede Quantität von Gott ausschliesse, ist damit noch nicht erwiesen, eben so wenig wie die Einheit Gottes und die Existenz aller Dinge durch Gott[2]). Es muss also dieser Beweis erst durch das Folgende vervollständigt werden.

Zu diesem Zwecke ist vor Allem nachzuweisen, dass jenes ungeschaffene Wesen, dessen Dasein der so eben entwickelte Beweis dargethan hat, nur Eines sein könne. Für diese Thesis lässt sich nun vorerst ein aposterioristischer Beweis führen, und an diesen schliessen sich dann weiter mehrere aprioristische Beweise an. Was zuerst den aposterioristischen Beweis betrifft, so lässt sich die Einheit Gottes zunächst aus der bewunderungswürdigen Harmonie und Einheit des Weltganzen folgern. Denn wenn auch die einzelnen geschöpflichen Dinge, für sich betrachtet, den Schluss auf die Einzigkeit ihrer höchsten Ursache nicht rechtfertigen, so doch der wunderbare Zusammenhang, die Ordnung und Schönheit, welche durch das ganze Universum hindurch geht[3]). Sagt man dagegen, dass dieser bewunderungswürdige Zusammenhang wohl auf eine einheitliche Leitung, aber nicht auf die Einheit und Einzigkeit der Seinsursache schliessen lasse, so ist dagegen zu erinnern, dass das Ganze ja eben nur durch einen so vortrefflichen Verstand, wie derjenige ist, der in der einheitlichen Leitung sich offenbart, gegründet, und für die leitende Thätigkeit vorbereitet sein könne. Die Gründung der Ordnung fällt geradezu mit der Setzung der Substanzen zusammen; das harmonische Zusammengreifen und Zusammenwirken der Dinge ist in der ihnen bei ihrer ursprünglichen Setzung ertheilten Seinsweise und Beschaffenheit gegründet[4]). Ferner könnte man sagen, dass die Harmonie des Universums auch durch das harmonische Zusammenwirken mehrerer Causalitäten hervorgebracht sein könne. Allein auch diese Hypothese ist widersinnig. Denn entweder sind diese Causalitäten einander subordinirt oder coordinirt. Wenn ersteres, dann muss eine unter ihnen die höchste sein und schöpferisch wirken; dieses schöpferische Wirken macht aber die Mitwirkung der andern Causalitäten überflüssig. Wenn letzteres, dann müsste jede von jenen Causalitäten einen Theil des Universums geschaffen haben und regieren. Aber das Schaffen setzt ein unbegränztes Vermögen

---

1) Ib. n. 39. 40. — 2) Ib. l. c. u. sect. 2, 1. — 3) Ib. Disp. 29. sect. 2, 7.

4) Ib. n. 9. Ex gubernatione recte colligitur procreatio, quia non potest universum gubernari, nisi ab eo, cujus consilio et potentia conditum fuit. Ideo enim mirabili modo et ratione constat et mira rerum connexione et successione conservatur, quia a sapientissimo artifice ita instructum fuit, prout ad talem gubernationem et conservationem oportebat. Sic igitur ex connexione, mutuaque operatione rerum universi non tantum colligitur unus universi gubernator, sed etiam effector.

voraus; wer Ein Ding erschaffen kann, kann alle Dinge erschaffen, und: Principia non sine causa multiplicanda [1]). Endlich könnte man einwerfen, dass diese Beweisführung sich nicht anwenden lasse auf die rein geistigen Wesen, da wir nicht mit Bestimmtheit wissen, welche Connexion sie unter sich und mit der sichtbaren Welt haben. Aber jene Intelligenzen können, weil an dem Sein participirend, nicht das Sein selber seiend, nur geschaffene Wesen sein; folglich sind sie ein Theil des Universums, welches, wie bewiesen, nur Einen Urheber haben kann. Man schliesst auf sie als Ursachen der Bewegung der Gestirne; als Beweger derselben dienen sie der Causa prima, sind ihr somit subordinirt, und müssen demzufolge durch sie geschaffen sein [2]).

An diesen aposterioristischen schliesst sich nun der aprioristische Beweis an, durch welchen *vornehmlich* die Einheit Gottes erhärtet werden muss. Ist nämlich durch die bisherigen Beweise dargethan worden, dass ein ungeschaffenes, also aus sich und durch sich seiendes, nothwendiges Wesen existire, welches wir Gott nennen, so kann und muss nun gerade aus dieser Aseität jenes höchsten Wesens und aus der Nothwendigkeit seiner Existenz dargethan werden, dass dasselbe nur Eines sein könne. Und das ist eben der aprioristische Beweis [3]). Wo immer nämlich eine Wesenheit multiplicabel ist in eine Mehrheit von singulären Dingen, da muss die Singularität oder Individualität etwas sein, was einigermassen ausser der Wesenheit steht. Das ist aber bei dem ungeschaffenen, aus sich seienden Wesen nicht möglich. Denn in diesem muss die Existenz in der Wesenheit schlechterdings schon gelegen sein, weil gerade darin die innere Nothwendigkeit des Seins besteht, dass dieses vermöge seiner Wesenheit das Dasein hat, also wesentlich sein eigenes Dasein ist. Aber das Dasein kommt nur dem Einzelwesen als solchem zu, und darum gehört bei dem ungeschaffenen Wesen auch die Singularität zu seinem Wesen, wie das Dasein: woraus folgt, dass es nur singulär, und in keiner Weise multiplicabel sein kann [4]).

Sollte es ferner mehr als Ein ungeschaffenes Wesen geben, so

1) Ib. n. 21 sqq. — 2) Ib. n. 29 sqq. — 3) Ib. Disp. 29. sect. 3, 2.

4) Ib. n. 11. Ubicunque ratio communis est multiplicabilis secundum diversas naturas singulares, esto non sit necesse singularitatem in re ipsa distingui a natura communi, oportet tamen ut sit aliquo modo extra essentiam talis naturae; nam si esset illi essentialis, revera talis natura non esset multiplicabilis. In ente autem improducto intelligi non potest, quod singularitas sit extra essentiam naturae ejus: ergo impossibile est, ut talis natura sit multiplicabilis. Minor probatur, quia in ente improducto necesse est, ut ipsum esse existentiae sit de essentia ejus; in eo enim consistit intrinseca necessitas essendi, quod ex vi essentiae suae habeat esse, ita ut sit essentialiter suum esse; sed esse non est nisi rei singularis ut singularis est: ergo necesse est, ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia ejus, et consequenter, ut talis natura non sit multiplicabilis.



müssten diese Wesen entweder derselben Species angehören oder nicht. Im ersten Falle müsste, da die Vervielfältigung der Individuen derselben Species per accidens ist, die Möglichkeit einer Vervielfältigung in's Unendliche und mit der Möglichkeit auch die Nothwendigkeit einer unendlichen Vervielfältigung zugegeben werden, indem: in aeternis idem est esse et posse. Das ist nicht denkbar. Sollten aber jene mehreren entia improducta verschiedenen Species angehören, so müssten diese entweder gleicher Vollkommenheit sein, oder nicht. Ersteres ist unmöglich, da sich die das Genus theilenden Differenzen wie habitus und privatio zu einander verhalten, und zudem nicht zu sagen wäre, worin die Differenz eines allervollkommensten Wesens von einem zweiten allervollkommensten Wesen bestehen soll. Wegen eben dieser Gleichheit im Vollkommensein aber liesse umgekehrt sich nicht sagen, worin die nach dem zweiten Theile des Dilemma angenommene specifische Gleichheit beider bestehen sollte. Auch daraus erfolgt also die absolute Einzigkeit des ungeschaffenen Wesens [1]). Und in der That, das durch sich seiende Wesen ist als solches, wie sogleich des Nähern wird gezeigt werden, ein unendlich Seiendes, und muss deshalb auch an Kraft unbeschränkt sein. Ein unbeschränktes Kraftvermögen muss aber auch ein adäquates Object haben, also sich auf alles Mögliche erstrecken; was immer existiren kann, muss durch dasselbe hervorgebracht werden können. Somit gibt es ausser demselben kein anderes ens per se necessarium, indem dieses andere, seinem Begriffe zuwider, durch das erstere ens per se necessarium hervorgebracht sein müsste [2]).

§. 139.

Ist so das Dasein und die Einheit Gottes bewiesen, so lässt sich nun auf der Grundlage der schon durch diese Beweise festgestellten Principien, dass nämlich Gott das ens per se necessarium, dass er suum esse per essentiam ist, an die Ableitung seiner Eigenschaften oder Attribute gehen [3]). Vor Allem muss Gott, weil er das aus sich seiende, nothwendige Sein ist, auch als das allervollkommenste Wesen aufgefasst werden. Vollkommen nennt man dasjenige, dem es an Nichts gebricht. Dieses Gebrechen kann nun privativ oder negativ genommen werden; in beiderlei Sinne ist es Gott abzusprechen. Dass

1) Ib. n. 15 sqq. — 2) Ib. n. 24 sqq. Omnis potentia habet aliquod adaequatum objectum: et quo superior et universalior est potentia, eo habet objectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universalissima, quae esse potest, cum sit proportionata summae perfectioni ejus: ergo comprehendit sub objecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum ens est possibile, quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium praeter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.

3) Ib. Disp. 30. prooem.

er nicht privativ einer Vollkommenheit entbehren könne, die ihm gebührt, ist von selbst klar; denn wer sollte ihn derselben berauben? Dass er aber auch im negativen Sinne keiner Vollkommenheit entbehren könne, geht schon daraus hervor, dass er als der allein Ungeschaffene alle ungeschaffenen und als der Urheber der geschöpflichen Dinge auch die geschaffenen Vollkommenheiten (letztere freilich in höherer und vorzüglicherer Weise) in sich schliessen muss[1]). Als das höchste und erste Sein der Causalität nach ist Gott nothwendig auch das höchste Sein der Vollkommenheit nach. Und zwar ist er nicht blos im Vergleich mit den übrigen Dingen das vollkommenste Sein, sondern er muss absolut vollkommen sein, eben weil er nicht blos an der Spitze aller übrigen Dinge steht, sondern auch deren höchstes Princip ist[2]). In dieser schlechthinigen Vollkommenheit nun, so fern sie alle Beschränktheit und Begrenzung des göttlichen Wesens, der göttlichen Vollkommenheit und der göttlichen Kraft ausschliesst, bebesteht die Unendlichkeit Gottes. Daher ist mit den so eben geführten Beweisen auch die Unendlichkeit Gottes dargethan. Und in der That, in Bezug auf jenes Wesen, welches vermöge seiner Wesenheit ist, lässt sich gar kein Grund einer Beschränkung auffinden. Was beschränkt ist, das ist entweder beschränkt durch den Willen dessen, der ihm ein bestimmtes Mass der Vollkommenheit gegeben hat und kein höheres; oder vermöge seiner eigenen receptiven Fähigkeit, so fern es nämlich einer grössern Vollkommenheit nicht fähig ist. Man sieht leicht, dass diese Gründe einer Beschränktheit nur bei einem solchen Wesen vorkommen können, welches sein Sein von einem andern hat; jenes Wesen dagegen, welches aus sich ist, schliesst alle diese Bedingungen der Limitation wesentlich aus und muss daher nothwendig als illimitirt gefasst werden[3]). Diess um so mehr, als auch die Schöpfung der Dinge eine unendliche Macht in Gott voraussetzt. Denn die

---

1) Ib. Disp. 30. sect. 1, 1 sqq.

2) Ib. n. 5. Primum ens non utcunque perfectius est caeteris, sed tanquam principium primum eorum; ut autem aliqua res sit principium alterius, non satis est, quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est, ut perfectionem illius in se contineat aliquo modo. Si ergo primum ens est perfectissimum tanquam principium omnium, non solum est perfectius caeteris, sed etiam omnium perfectiones in se praehabet. Ergo de essentia ejus est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis.

3) Ib. sect. 2, 22. Esse per essentiam non habet, unde limitetur; esse enim participatum limitari potest aut ex voluntate dantis tantam perfectionem et non majorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivae potentiae, sive tantum per modum objectivae seu non repugnantiae. In primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest: quia sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem aut ex parte dantis, aut ex alio principio.



schaffende Thätigkeit Gottes ist einzig dadurch bedingt, dass das zu Schaffende etwas Denkbares, d. h. keinen Widerspruch in sich schliessendes ist. Gott bringt in den Dingen das participirte Sein als solches hervor und manifestirt hiedurch, dass Hervorbringung des participirten Seins ein seiner Macht adäquates Thun sei, mag nun das Hervorgebrachte dieser oder jener Art sein; seine Macht erstreckt sich somit auf alles Erschaffbare. Daraus folgt, dass dieselbe sich im Hervorbringen des Wirklichen niemals erschöpft, dass also das Schaffbare in's Unendliche sich erstreckt, und dass mithin auch die schaffende Macht eine unendliche sein müsse [1]).

Aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes folgt nun zunächst, dass er nach seinem Sein reine Actualität (actus purus) mit Ausschluss aller und jeder blossen Potenzialität des Seins, d. i. aller passiven Potenzialität, sei. Wir sagen ausdrücklich: *passive* Potenzialität; denn die active Potenzialität, welche darin besteht, dass Gott nicht immer nothwendig nach aussen thätig sei, ist damit nicht ausgeschlossen [2]). Und eben, weil Gott reine Actualität ist, ist er auch das absolut einfache Wesen; denn diese beiden Begriffe coincidiren miteinander. In der That, es ist ja weit vorzüglicher, die höchste Vollkommenheit in einfachster Wirklichkeit zu besitzen, als in einem Zusammensein einer Vielheit von Vollkommenheiten. Und Gott muss ja vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit Alles beigelegt werden, was das Vorzüglichere ist [3]). Ja Gott kann gar nicht mehr das vollkommenste Wesen genannt werden, wenn seine Vollkommenheit aus dem Zusammensein einer Vielheit von Vollkommenheiten resultirt. Denn da wären ja all diese Componenten für sich betrachtet unvollkommen; aus an sich unvollkommenen Componenten kann aber kein absolut Vollkommenes resultiren, weil ja schon das Bestehen aus an sich unvollkommenen Componenten eine grosse Unvollkommenheit ist; abgesehen davon, dass in dieser Hypothese auch eine Abhängigkeit des allervollkommensten Wesens von seinen Componenten involvirt wäre [4]). Von Gott ist also ausgeschlossen jede Zusammensetzung aus Sein (Dasein) und Wesenheit; denn er ist ja durch seine Wesenheit [5]); ferner alle Zusammensetzung aus Natur und Suppositum; denn Gottes Sein

1) Ib. n. 15 sqq. — 2) Ib. Disp. 30. sect. 3, 1. — 3) Ib. n. 4.

4) Ib. n. 5. Evidens est, non posse Deum esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionum seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfecta, tum quia nullum eorum secundum se includeret omnem perfectionem, tum etiam, quia singula essent incompleta seu insufficientia in genere entis: ergo quod ex illis consurgeret, non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus: sed dependere ab alio, est imperfectio: ergo etc.

5) Ib. sect. 4, 2.

als das vollkommenste ist subsistirend, und wie daher sein Sein, so coincidirt auch seine Subsistenz mit seiner Wesenheit[1]). Von Gott ist ausgeschlossen alle Zusammensetzung aus Materie und Form; denn Gott ist ja reine Actualität[2]); ferner alle Zusammensetzung aus Genus und Differenz; denn mit der Annahme einer solchen Unterscheidung würde man zugeben, dass es in Gott ein informe und potentiale, somit etwas nicht absolut Perfectes gebe (das Genus), sowie auch das Differenzgebende, der Perfection des Genus entbehrend, für sich nur eine beschränkte Vollkommenheit involviren könnte[3]). Aus der Negation der Zusammensetzung von Materie und Form in Gott folgt dann wiederum nothwendig, dass Gott absolut unkörperlich sein müsse[4]). Von Gott ist ferner ausgeschlossen alle compositio accidentalis; denn ein Accidens an einer Wesenheit kann nur darin seinen Grund haben, dass jene Wesenheit für sich genommen einer Vollkommenheit ermangelt, die dann eben durch das Accidens supplirt wird. Gottes Wesen ist aber unendlich vollkommen; es mangelt ihm keine Vollkommenheit; und darum fällt bei ihm der Grund hinweg, auf welchen hin ihm ein Accidens beizulegen wäre[5]). Woher könnte denn auch in Gott ein Accidenz kommen? Von einem Andern kann er es nicht haben: — diess widerstreitet seinem Wesen als der Causa prima, aus seinem eigenen Wesen aber kann es auch nicht emaniren; denn dann wäre es ein esse participatum und nicht mehr ein esse per se, während doch Alles in Gott aus sich und durch sich ist[6]). — Daraus folgt, dass Alles, was in Gott ist, er selbst, sein Wesen, seine Substanz sei.

Hiemit ist denn nun auch schon das andere Princip gegeben, dass nämlich die göttlichen Attribute, so fern sie etwas Reales und Positives in Gott ausdrücken, weder unter sich, noch von der göttlichen Wesenheit real verschieden seien[7]). Denn wären sie von der Wesenheit verschieden, dann könnten sie Gott nur nach Art der passiones entis zukommen, und damit würde nicht blos eine Zusammensetzung in Gott inducirt, sondern es müsste in Gott auch eine Potenzialität, eine Receptivität für dieselben angenommen werden, was nicht statthaft ist. Wie in Gott, weil er als das allervollkommenste Wesen in seinem Sein selbst alle Vollkommenheiten einschliesst, jene Vollkommenheiten, die er eminenter in sich enthält, identisch sind mit seiner Wesenheit, so müssen es auch jene andern Vollkommenheiten sein, welche er formaliter einschliesst[8]). Und nicht blos coincidiren die

1) Ib. n. 3 sqq. — 2) Ib. n. 8 sqq. — 3) Ib. n. 28 sqq. — 4) Ib. n. 15 sqq.
5) Ib. sect. 5, 2. — 6) Ib. n. 7. Illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam reciperet esse illud accidens, quod ex se non haberet esse: unde esse talis accidentis deberet esse participatum et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab aeterno quaedam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatae et effectae; hoc autem dicit manifestam imperfectionem. — 7) Ib. sect. 6, 2. — 8) Ib. n. 3.

göttlichen Eigenschaften mit der Wesenheit Gottes, sondern sie sind auch de essentia Dei. Und daraus folgt, dass, da jedes einzelne Attribut seiner ratio essentialis zufolge die göttliche Wesenheit in sich schliesst, diese Attribute in der Wesenheit und durch dieselbe auch einander gegenseitig einschliessen, dass sie also auch unter sich real identisch sind [1]). Wenn wir also die göttlichen Attribute unterscheiden, so ist dieses nur eine intellectuelle Distinction, die jedoch ihren Grund im Objecte hat, so fern nämlich Gott nicht immer secundum adaequatam suam rationem thätig ist, und wir daher befugt sind, je nach der verschiedenen Art und Weise, wie Gott thätig ist, auch verschiedene Attribute zu unterscheiden, ohne jedoch damit zu behaupten, dass sie realiter in Gott distinct seien [2]). Unser Denken von Gott ist also in dieser Beziehung zwar unvollkommen; aber es hat doch Wahrheit [3]).

Als schlechthin einfaches, geistiges Wesen ist Gott unermesslich, d. h. er ist vermöge seiner Wesenheit so geeigenschaftet, dass, falls ein Raum existirt, er in allen Theilen dieses Raumes nothwendig mit seiner ganzen Substanz gegenwärtig ist. Einem geistigen Wesen als solchem ist es überhaupt eigen, dass seine Existenz im Raume nicht auf einen bestimmten Punkt des letztern beschränkt ist, sondern dass es in mehreren Punkten des Raumes zugleich mit seiner ganzen Substanz gegenwärtig sein kann, wie man diess beispielsweise an der Allgegenwart der menschlichen Seele im Leibe sehen kann. Je vollkommener also ein solches geistiges Wesen ist, desto mehr wird sich auch diese Fähigkeit, in einem theilbaren Raume jedem Theile mit seiner ganzen Substanz präsent zu sein, steigern müssen. Und da nun Gott das allervollkommenste, unendliche Wesen ist, so wird auch diese seine

---

1) Ib. n. 10 sqq.

2) Ib. n. 14. Est enim animadvertendum, quod licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adaequatam suam rationem. Sicut lux solis licet in se omnino sit eadem, quatenus eminenter continet calorem, siccitatem, et alios effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adaequatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere, quatenus eminenter continet siccitatem vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum: per se autem est, ut eminenter contineat calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere, quatenus eminenter continet calorem. Unde si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc. ejusque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes, quia per illas voces et conceptus significatur lux non secundum se, sed secundum inadaequatam habitudinem ad effectus, et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus ....

3) Ib. n. 12. Licet res perfectiores et divinae imperfecte concipiuntur a nobis, quia concipiuntur ad modum earum rerum, a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus perfectis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus.

Fähigkeit eine unendliche sein müssen, d. h. Gott ist vermöge seiner Wesenheit so geeigenschaftet, dass er an allen Punkten jedes möglichen Raumes mit seiner ganzen Substanz präsent sein kann. Wenn also ein bestimmter Raum wirklich existirt, so muss er in diesem auch wirklich auf die eben dargestellte Weise omnipräsent sein, weil die Negation dieser Omnipräsenz seine Unermesslichkeit wieder aufheben und so seine Substanz, mit welcher die Unermesslichkeit der Sache nach zusammenfällt, beschränken würde [1]).

Ferner erfolgt aus der absoluten Einfachheit Gottes auch dessen Unveränderlichkeit. Denn jede Veränderung involvirt in dem sich verändernden Wesen eine Zusammensetzung, indem das sich verändernde Subject in der Veränderung etwas gewinnt oder verliert: was nicht möglich ist, wenn man es nicht als zusammengesetzt aus Wesen und Accidentien denkt. Ausserdem ist ja Gott vermöge seines Wesens selbst die unendliche Vollkommenheit; er könnte also in einer möglichen Veränderung weder eine Vollkommenheit gewinnen, wie von selbst klar ist, noch könnte er eine solche verlieren, weil dieses Verlierenkönnen schon eine Unvollkommenheit an ihm sein würde [2]). — Mit dieser absoluten Unveränderlichkeit steht die Freiheit des Wollens Gottes nicht im Widerspruch; denn das freie Wollen Gottes ist nicht zu fassen nach Art des menschlichen. Gott befindet sich nicht, wie der Mensch, in Bezug auf sein freies Handeln erst in potentia und geht dann erst in den Act, welcher früher in ihm nicht vorhanden war, über, sondern das göttliche Wollen ist ewig actuirt, es ist reine Actualität. Gott entschliesst sich ewig in Einem untheilbaren Acte zu einer bestimmten Thätigkeit nach Aussen; dieser Act seines Willens ist mithin ewig unveränderlich, wie er selbst; nur ist derselbe so zu denken, dass er sich an und für sich indifferent verhält zu diesem oder zu jenem Objecte, zum Schaffen oder zum Nichtschaffen, also nicht aus einer antecedenten Nothwendigkeit oder nothwendigen Determination Gottes zu einer bestimmten Thätigkeit oder vielmehr zu einem bestimmten Objecte dieser Thätigkeit resultirt. Wenn man daher sagt, dass Gott etwas wollen oder nicht wollen könne, so soll damit nur jene an sich seiende Indifferenz des ewigen Willensactes Gottes ausgedrückt werden, mit welcher derselbe in Bezug auf den Terminus der Thätigkeit zu denken ist. Und hieraus ist ersichtlich, dass die Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit in vollem Einklange steht; denn ob der ewige Willensact Gottes diesen oder jenen Terminus habe, die Setzung oder Nichtsetzung der Welt erzwecke, ist für das Ansich der göttlichen Vollkommenheit ganz gleichgiltig; es wird dadurch in Gott selbst nicht eine Relatio realis, sondern nur eine Relatio rationis importirt [3]).

---

1) Ib. Disp. 30. sect. 7, 44 sqq. — 2) Ib. sect. 8, 2 sqq. — 3) Ib. sect. 7, 35 sqq.

Ein weiteres Attribut des göttlichen Seins ist absolutes Leben. Die Lebendigkeit liegt unmittelbar im Begriffe Gottes, indem man etwas Todtes, Gebundenes, Starres, Unvermögendes unmöglich als Gott ehren könnte [1]). Gottes Leben ist aber ein absolutes, sich selbst genügendes, und bildet sich nicht in aufeinander folgenden Lebensacten, sondern ist in Einem untheilbaren Acte simul et semel. Darin, und dass Gott ohne Anfang und Ende ist, besteht Gottes Ewigkeit [2]). Das Leben Gottes ist ferner ein rein intellectuelles, weil Gott Geist ist [3]). Und eben weil Gottes Leben wesentlich intellectuelles Leben ist, muss Gott auch Erkenntniss und Wille beigelegt werden, da diese beiden Momente es sind, welche das intellectuelle Leben als solches constituiren [4]).

§. 140.

Was nun zuerst das göttliche Wissen betrifft, so kann dasselbe in Folge der reinen Actualität des intellectuellen Lebens Gottes nie in actu primo, sondern muss vielmehr stets in actu secundo gedacht werden [5]). Das göttliche Wissen ist ferner in Folge der absoluten Einfachheit Gottes die göttliche Substanz selbst; Gott ist so zu sagen das subsistirende Wissen [6]). Gottes Wissen ist das denkbar vollkommenste, in extensiver sowohl, als auch in intensiver Beziehung, d. h. Gott weiss Alles, was nur immer erkennbar ist, und weiss es auf die möglichst vollkommene Weise [7]). Seine Erkenntniss ist also vor Allem adäquate Comprehension seines eigenen Seins in seiner ganzen Unendlichkeit, dann aber erstreckt sie sich auch sonst auf alles Mögliche und Wirkliche [8]). Alles, was ausser Gott überhaupt in's Dasein treten kann, ist in der göttlichen Wesenheit als in seinem höchsten Grunde eminenter enthalten. Indem also Gott seine eigene Wesenheit adäquat durchschaut, liegt hierin für Gott auch der Grund der Erkenntniss alles Möglichen. Er erkennt dann aber dieses Mögliche nicht blos so, wie es eminenter in seiner Wesenheit eingeschlossen ist, sondern er erkennt auch die möglichen Dinge nach ihrem eigenthümlichen formalen Sein, nach ihrem eigenthümlichen Begriffe. Denn seine Erkenntniss der möglichen Dinge wäre ja nicht vollkommen, wenn er sie nicht auch in der letzterwähnten Weise erkennen würde, um so mehr, da sie nur in *dieser* Weise möglicherweise in's Dasein eintreten können. Wenn daher die Theologen sagen, dass Gott die möglichen Dinge in seinem Sein (in se ipso) erkenne, so wollen sie damit entweder blos sagen, dass

1) Ib. sect. 14, 8. — 2) Ib. n. 6. — 3) Ib. n. 9 sqq. — 4) Ib. sect. 15, 3. sect. 16, 2. — 5) Ib. sect. 15, 4 sqq.

6) Ib. n. 14 sqq. Divina essentia est intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectionis, sed ut ipsamet intellectio subsistens.

7) Ib. n. 16 sqq. — 8) Ib. n. 22 sqq.

Gott die Erkenntniss der möglichen Dinge nicht anderswoher schöpfe, denn aus sich selbst, dass sein eigenes Wesen in Bezug auf die möglichen Dinge gleichsam die species repraesentans für seine Erkenntniss sei, oder dass die möglichen Dinge blos die secundären Objecte seines Erkennens seien, während das primäre Object desselben er selbst ist, und dass jenes secundäre Erkennen bedingt sei durch das primäre als durch seine Ursache. Daraus löst sich dann auch das Problem von der Einheit oder Vielheit der Ideen in Gott. Sofern Gott sein eigenes Wesen als das einheitliche Prototyp aller möglichen Dinge erkennt, welche möglichen Dinge in jenem Wesen eminenter und einheitlich enthalten sind, gibt es nur Eine Idee, und das ist die göttliche Wesenheit selbst, in so fern Gott durch dieselbe als durch das Prototyp die Dinge denkt. Sofern dagegen Gott die möglichen Dinge auch nach ihrem eigenthümlichen formalen Sein erkennt, gibt es im göttlichen Verstande eine Vielheit von Ideen [1]).

An die Erkenntniss des Möglichen schliesst sich dann in Gott die Erkenntniss alles Wirklichen an, sei es nun seiner zeitlichen Existenz nach vergangen, gegenwärtig oder zukünftig. Es ist auch diese Erkenntniss eine Vollkommenheit und kann sohin Gott nicht abgesprochen werden. Darin ist auch die Voraussicht alles dessen, was zufällig im Verlaufe der Zeitlichkeit eintreten wird, eingeschlossen [2]). Durch diese Voraussicht wird die Contingenz dieser Ereignisse nicht aufgehoben; denn die Voraussicht Gottes ist nicht die Ursache dieser Ereignisse, sondern setzt sie voraus [3]). Freilich kann Gott diese Ereignisse nicht in ihrer Ursache voraussehen, weil sie als contingent in ihren Ursachen nicht prädeterminirt sind; aber er sieht sie voraus in und nach ihrem eigenen Sein (in re ipsa), weil es ja gewiss ist, dass ein bestimmtes contingentes Ereigniss eintreten oder nicht eintreten werde [4]).

Das zweite Moment des intellectuellen Lebens Gottes ist der Wille. Man hat in Gott ein doppeltes Begehren zu unterscheiden, ein natürliches und elicitives. Was zuerst das natürliche Begehren betrifft, so bezieht es sich zuerst auf sein eigenes Wesen und dann auch auf das Aussergöttliche. Wie nämlich jedes geschaffene Wesen an seiner Vollkommenheit Gefallen hat und im Besitze derselben gleichsam ruht, so auch Gott; diese vitale Liebe seiner selbst muss in ihm vorhanden sein, weil jedes, was ist, von Natur aus sich selbst will und liebt. Ebenso sehr ist aber Gott von Natur aus ein Zug zu den Creaturen

1) Ib. n. 22—24. — 2) Ib. n. 28 sqq. — 3) Ib. n. 31 sqq.

4) Ib. n. 32. Neque est verum, implicari contradictionem in praescientia horum futurorum, quia licet in suis causis non habeant determinationem, id est in virtute et modo operandi causae proximae, tamen in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua aeternitate intuetur.

eigen; denn er ist das vollkommenste Gut, alles Gute aber ist seiner Natur nach zur Selbstmittheilung geneigt (diffusivum sui)[1]. — Der elicitive Wille Gottes dagegen, welcher hier vorzugsweise in Betracht kommt, ist, wie das göttliche Wissen, stets per modum actus ultimi et puri zu denken, und als solcher ist er identisch mit der göttlichen Wesenheit und zugleich de essentia Dei, d. i. ein constituirendes Moment derselben[2]. Das primäre Object dieses göttlichen Willens ist Gott selbst, und in dieser Richtung ist sein Wollen ein nothwendiges; dann aber bezieht sich dieses göttliche Wollen auch auf Aussergöttliches; denn wie das göttliche Wissen sich auch auf Aussergöttliches bezieht, so muss solches auch in Bezug auf das göttliche Wollen der Fall sein, weil der Wille ebenso ein universelles Vermögen ist, wie der Verstand[3]. Hier ist aber das göttliche Wollen nicht ein nothwendiges, sondern ein freies. Denn abgesehen davon, dass eine Nothwendigkeit des Wirkens nach Aussen für Gott eine grosse Unvollkommenheit involviren würde, erkennt Gott kein aussergöttliches Gut als nothwendig für sein Sein, oder für seine Glückseligkeit und Vollkommenheit, woraus folgt, dass Gott zu keinem Wollen eines Aussergöttlichen nothwendig bestimmt ist[4]. Nur von einer Necessitas immutabilitatis kann in der Wirksamkeit des göttlichen Willens nach Aussen die Rede sein. Diese hebt aber die Freiheit Gottes nicht auf, indem sie vielmehr eben durch den Gebrauch des freien Willens causirt wird. Gott bindet sich mit freiem Willen an einen bestimmten Entschluss, den er dann nicht mehr ändern kann, da solches eine Versatilität in ihm involviren würde. Man kann aber dabei nicht sagen, dass er nach dem Entschlusse nicht mehr frei sei, weil es in Gott eben kein Nacheinander gibt[5].

Es handelt sich daher nur mehr darum, die Ursache der Entschliessung zu ermitteln und zu untersuchen, ob nicht der göttliche Wille vom göttlichen Verstande determinirt werde. Man hat hier zu unterscheiden zwischen Determinatio sufficiens und efficax. Erstere ist diejenige, welche an sich hinreichend ist, dass der Wille im Hinblick auf dieselbe determinirt werde zu einem bestimmten Acte; letztere dagegen ist jene, durch welche der Wille zu einem bestimmten Acte derart determinirt wird, dass er unter Voraussetzung derselben den Act gar nicht unterlassen kann. Eine Determinatio sufficiens des göttlichen Willens durch das Urtheil des göttlichen Verstandes ist nun wohl anzunehmen; aber keineswegs eine Determinatio efficax. Denn in diesem Falle wäre es um die Willensfreiheit in Gott geschehen, indem das dem Wollen vorausgehende Verstandesurtheil nicht ein freies, sondern ein natürliches Urtheil ist, und somit auch der Wille, wenn seine

1) Ib. Disp. 30. sect. 16, 3 sqq. — 2) Ib. n. 8 sqq. — 3) Ib. n. 15.
4) Ib. n. 20—31. — 5) Ib. n. 32. 33.

Entscheidung unausbleiblich durch das natürliche Urtheil bestimmt würde, einer natürlichen Nothwendigkeit unterstünde [1]). Kann es also keine Determinatio efficax des göttlichen Willens durch das Urtheil des göttlichen Verstandes geben, so folgt daraus, dass der göttliche Wille sich in seiner Entschliessung und in seiner Thätigkeit selbst bestimmt [2]), und dass mithin in dieser freien Selbstbestimmung des göttlichen Willens allein der letzte Grund der göttlichen Thätigkeit nach Aussen und der Art und Weise derselben zu suchen sei. Gott will, weil er eben will.

Neben dem Wissen und Wollen Gottes ist endlich noch sein Können, seine potentia activa, zu betrachten. Dass Gott eine solche potentia activa zukomme, geht schon aus den obigen Beweisen für Gottes Dasein hervor, so fern durch dieselben auch dieses erwiesen ist, dass alle Dinge von Gott hervorgebracht sind [3]). Ebenso hat es sich uns auch aus der frühern Beweisführung für Gottes Unendlichkeit ergeben, dass diese Macht Gottes nothwendig als unendlich gedacht werden müsse [4]). Daraus folgt aber dann von selbst, dass die göttliche Macht wesentlich *Allmacht* (omnipotentia) sei. Denn der Begriff der Allmacht hat eben dieses zum Inhalt, dass sie sich auf jede mögliche Wirkung erstreckt. Ist aber Gottes Macht unendlich, so ist sie dieses in jeder möglichen Weise, also nicht blos nach ihrer entitativen Vollkommenheit, nicht blos nach der Art ihrer Wirksamkeit, sondern auch nach den Gegenständen, auf welche sie sich erstrecken kann. Sie muss deshalb auf alles Mögliche sich ausdehnen, obgleich sich dieses in's Unendliche vervielfältigt [5]). Unter diesem Möglichen aber ist all dasjenige zu verstehen, was keinen Widerspruch in sich schliesst. Was einen solchen Widerspruch einschliesst, also an sich unmöglich ist, ist auch Gott nicht möglich; denn ein solches ist eben ein non ens [6]). Alles Gott Mögliche auf einmal und mit einander zu wirken ist eine in der Beschaffenheit des zu Wirkenden gegründete Unmöglichkeit. Dass keine Zahl und Grösse der wirklichen und denkbaren Dinge die schlechthin grösste ist, dient zum Beweise für die Unerschöpflichkeit der göttlichen Macht [7]). — Weiter ergibt sich aus der richtigen Auffassung der göttlichen Allmacht, dass man nicht sagen könne, die göttliche Macht vermöge nicht fortschreitend

---

1) Ib. n. 45—48. — 2) Ib. n. 51. Voluntas divina non indiget alio determinante quoad exercitium praeter seipsam, quae ex vi suae libertatis se quasi inflectit et determinat ad hoc objectum potius, quam ad aliud.

3) Ib. Disp. 30. sect. 17, 2. — 4) Ib. n. 3.

5) Ib. n. 4. Potentia infinita simpliciter est infinita omnibus modis, quibus esse potest; est ergo infinita non solum in sua perfectione entitativa, non solum in modo agendi, sed etiam in objecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas: ergo includit sub objecto suo omnia possibilia, etiam si in infinitum multiplicentur seu concipiantur. — 6) Ib. n. 10 sqq. — 7) Ib. n. 16 sq.

immer mehrere und bessere Species von Dingen hervorzubringen, sondern es könne Gott eine Species als in der Art vollkommen erkennen, dass ihm eine vollkommnere hervorzubringen nicht mehr möglich sei. Denn da die göttliche Wesenheit unendlich ist, so kann sie in unendlich vielen Weisen nach Aussen von geschöpflichen Dingen nachgeahmt werden; wären also solche geschöpfliche Species blos bis zu einem bestimmten Punkte hin möglich, so könnte die Unmöglichkeit, darüber hinaus weitere Dinge zu schaffen, nur in der Unzureichendheit der göttlichen Macht gründen, was dem Begriffe der göttlichen Allmacht widerstreitet [1]). Diess gilt jedoch nicht von den Graden oder Ordnungen der Dinge, auf welche alle Species zurückgeführt werden, und deren wir bekanntlich vier unterscheiden (das Unbelebte, Vegetabilische, Sensible und Intellectuelle); denn diese Grade oder Ordnungen lassen sich wohl als begrenzt denken [2]). — Jedes Ding endlich ist, wie es von Gott gemacht wird, ein Bestes in seiner Art und Wesenheit; in Bezug auf seine zufällige Beschaffenheit jedoch eben nur so vollkommen, wie es Gott gefällt [3]).

§. 141.

Die Macht Gottes ist nichts anderes als das göttliche Sein selbst, oder das esse per essentiam, so fern dieses aus sich jedes participable Sein zu wirken fähig ist und in der That wirkt, so weit es der göttlichen Weisheit und dem souveränen göttlichen Willen entspricht [4]). Ihre drei natürlich erkennbaren Thätigkeiten sind das Schaffen, Erhalten und Regieren der Dinge ausser Gott. Was zuerst das Schaffen betrifft, so ist von Einigen behauptet worden, man könne durch die natürliche Vernunft nicht beweisen, dass Etwas durch Schöpfung aus Nichts hervorgebracht worden sei oder hervorgebrcht werden könne [5]). Allein diese Behauptung ist falsch nach ihren zwei Momenten, nämlich sowohl in Bezug auf die Möglichkeit, als auch in Bezug auf die Wirklichkeit einer Schöpfung aus Nichts. Eine solche Schöpfung ist vor Allem *möglich*, und zwar

---

1) Ib. n. 19 sqq. Diess gilt von den Substanzen und deren connaturalen Accidentien. Theologia vero, fährt Suarez v. 22 fort, praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, quia pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo sine dubio est supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibiles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter major, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus ultra hunc ordinem gratiae accidentalis agnoscunt Theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis, in quo datur quoddam opus, quo majus Deus efficere non potest, quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam se ipsum substantiali modo.

2) Ib. n. 21. — 3) Ib. n. 23. — 4) Ib. n. 37 sqq. 47. — 5) Ib. Disp. 20. sect. 1, 6.

deshalb, weil ihr Begriff keinen Widerspruch einschliesst. Letzteres ist von selbst klar; denn das „ex" im „ex nihilo" will ja nicht eine habitudo causae materialis bedeuten, sondern einfach den terminus a quo; die actio als solche schliesst gleichfalls keine Beziehung auf ein passum in sich, und ebenso wenig auf eine passio, sondern blos auf den Effect, welcher nach Form und Materie durch die Action gesetzt werden soll und vom Agens abhängt[1]). Ist aber das Schaffen möglich, dann muss das Vermögen hiezu als eine Vollkommenheit wenigstens im ens primum, dem vollkommensten Wesen, vorhanden sein, und stimmt auch ganz zur Seinsweise desselben, indem einem vollkommen Unabhängigen auch ein vollkommen unabhängiges, somit auch von keiner stofflichen Unterlage abhängiges Wirken proportionirt ist[2]). — Und daraus folgt dann unmittelbar, dass die wirklichen Dinge auch thatsächlich in keiner andern Weise entstanden sind, als durch Creation. Betrachtet man im Besondern zuerst die himmlischen Körper, so gehören dieselben offenbar zu den gewordenen Dingen; sind sie aber durch eine höhere Causalität hervorgebracht, so sind sie entweder aus derselben Materie gebildet, wie die irdischen Dinge: und dann gilt von ihnen, was von diesen gilt; oder sie sind einfache Wesen: und dann *können* sie nur durch Creation entstanden sein, oder sie sind aus einer andern Materie gebildet, als die irdischen Dinge, somit ingenerabel: und dann gilt das Gleiche[3]). Auch die irdischen Dinge und Elemente müssen geworden sein, weil alle Species derselben blos in Individuen bestehen, kein Individuum aber sich selbst hervorgebracht haben kann, sondern jedes durch Generation, das erste hingegen durch eine höhere Causalität hervorgebracht worden sein muss[4]). Als Hervorgebrachte müssen nun aber die Einzeldinge und Elemente entweder aus Nichts oder aus einer präexistirenden Materie, die an sich ungeschaffen ist, hervorgebracht sein. Eine ewige Materie ist aber gar nicht denkbar. Denn da die Materie die unterste aller Substanzen ist, so lässt es sich gar nicht denken, dass sie zugleich mit der höchsten Vollkommenheit, dem Aussichsein, ausgestattet wäre, worauf gar kein anderes aus ihr gewordenes Wesen Anspruch machen könnte. Ausserdem müsste man die Materie in ihrer ewigen Existenz entweder ohne oder mit einer Form denken. Ohne Form konnte sie nicht sein; denn das ist für sie ein aussernatürlicher Zustand; und zudem wäre in dieser Hypothese ihr Dasein ohne Zweck gewesen. Hatte sie aber seit ewig eine Form, so ist nicht sie, sondern eine aus ihr und ihrer Form bestehende Substanz seit ewig, mithin als substantia necessaria gewesen, die als solche ihre Form nicht abwerfen, mithin in keinen Generationsprocess eingehen kann[5]). Es bleibt also nichts

1) Ib. n. 9 sqq. — 2) Ib. n. 13. 14. — 3) Ib. n. 15. — 4) Ib. n. 16.

5) Ib. n. 18. Aut fuit carens materia omni forma substantiali, aut ex se habuit aliquam. Primum dici non potest, quia repugnat naturae materiae; nam

anderes übrig, als dass die materiellen irdischen Dinge durch Schöpfung aus Nichts entstanden sind. — Was endlich die geistigen Wesen betrifft, so wissen wir aus dem Vorausgehenden, dass es nur Ein ens improductum geben könne, woraus folgt, dass auch alle geistigen Wesen ausser ihm geschaffen sein müssen [1]).

Die Thätigkeit des Schaffens erfordert eine unendliche Kraft, und es kann deshalb diese Kraft keinem geschöpflichen Wesen mitgetheilt werden [2]). Diess ohne Rücksicht auf den Glauben auf natürlichem Wege zu erweisen, ist schwer, aber doch nicht unmöglich. Denn es ist Thatsache, dass kein geschöpfliches Wesen je etwas geschaffen hat, und daraus schliessen wir mit Recht, dass keines dieser Wesen das Vermögen zu schaffen haben könne. Wäre nämlich ein mit dem Vermögen zu schaffen ausgerüstetes Wesen denkbar, so würde es auch existiren, weil sonst nicht alle Seinsgrade im Universum vertreten wären, was doch zur Vervollständigung desselben gehörte [3]). — Dass die geschöpfliche Welt als solche einen Anfang gehabt habe, lässt sich nicht als denknothwendig erweisen [4]). Zwar streitet es gegen den Begriff des Geschaffenen, es *seiner Natur nach* als etwas seit ewig Existentes ausgeben zu wollen, und deshalb kann man nicht beweisen, dass die Welt *nothwendig* ewig sein müsse. Aber es lässt sich auch nicht zeigen, dass das Geschaffene seinem Begriffe zufolge nicht seit ewig geschaffen sein *konnte.* Im Begriffe des Schaffens ist die novitas essendi actualis nicht eingeschlossen [5]). Denn das Hervorbringen ex nihilo besagt keine successio unius post aliud, da das Schaffen keine successive Emanation, sondern eine momentane Setzung des Ganzen ausdrückt. Das „ex nihilo“ bezeichnet also nur entweder die Abwesenheit einer causa materialis, — und das findet statt, auch wenn die Welt ewig geschaffen ist; — oder es bezeichnet die habitudo zum terminus a quo, welcher einfach das Nichtsein ist: — und da erscheint dann dieses Nichtsein nur als ein der Natur, nicht aber der Dauer nach Früheres: — woraus folgt, dass auch dadurch die Ewigkeit der geschöpflichen Welt nicht ausgeschlossen ist [6]).

---

licet non implicet contradictionem, tamen est alienum a naturali ordine rerum, et ideo verisimile non est materiam ex se habere suam entitatem, et tamen habere illam in statu praeternaturali et absque ulla formali perfectione, et consequenter absque usu vel utilitate. Si autem habuit formam aliquam ex se: ergo jam non sola materia, sed quaedam substantia integra est ex se habens esse. Ex quo ulterius fit, totam illam substantiam esse simpliciter necessariam, et tam non posse non esse, quam ipsam materiam primam, quia quod est independens ab alio in suo esse, non potest illud amittere. Unde etiam fiet, illam materiam non posse deservire ad alias generationes, quia semper manebit sub illa forma.

1) Ib. n. 21. — 2) Ib. Disp. 20. Sect. 2, 1 sqq. — 3) Ib. n. 12.

4) Ib. sect. 6, 5 sqq. — 5) Ib. n. 11. Non est de ratione creationis novitas essendi actualis seu quod non fiat ab aeternitate.

6) Ib. l. c. Hic (nempe) naturae ordo in hoc tantum consistit, quod creatura

Wie aber die aussergöttlichen Dinge nur durch die schöpferische Thätigkeit Gottes ihr Dasein erhalten konnten, so können sie auch nur fortbestehen durch die erhaltende Thätigkeit Gottes. Die Erhaltung der Dinge durch Gott ist ebenso eine Vernunftwahrheit, wie deren Schöpfung [1]). Denn so lange eine Creatur ist, ist sie in Kraft der Participation des göttlichen Seins. Sie hängt also von Gott ab nicht blos nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein, und gerade diese Abhängigkeit von Gott nach ihrem Sein bringt es mit sich, dass sie von Gott nicht blos in's Dasein gesetzt, sondern auch erhalten werde [2]). Die erhaltende Thätigkeit Gottes ist von der schaffenden verschieden; jedoch nicht realiter, sondern nur dem Begriffe nach. Sie ist nicht realiter verschieden; denn so wenig das Sehen des Auges, das Verstehen und Wollen der Seele im zweiten Augenblicke ein anderes ist, als im ersten; ebenso wenig kann auch der Act der Seinsverleihung im zweiten und im jeden folgenden Augenblicke ein anderer sein, als im ersten. Schaffen und Erhalten sind aber begrifflich verschieden; denn anfangen zu sein ist dem Dinge nur im ersten Augenblicke möglich, in jedem folgenden Augenblicke seines Bestehens fährt es fort zu sein; wie man also Anfangen und Fortfahren unterscheidet, so muss man auch Creation und Erhaltung dem Begriffe nach unterscheiden [3]).

Aus der Erhaltung folgt nun unmittelbar der Concursus divinus zur Wirksamkeit der creatürlichen Ursachen. Gott wirkt ebenso unmittelbar mit der Thätigkeit der geschöpflichen Wesen mit, wie er sie unmittelbar erhält [4]). Denn die geschöpflichen Wesen hängen nicht minder von Gott ab, in so fern sie *thätig*, als in so fern sie *Dinge* (entia) sind, weil sie nach der einen Beziehung Gott nicht minder subordinirt sind, als nach der andern, und wie sie entia per participationem, so auch agentia per participationem sind. Als Dinge (entia) aber hängen sie innerlich und wesentlich von Gott ab; folglich gilt diess von ihnen auch, so fern sie thätig (agentia) sind. Und daraus folgt, dass sie auch in ihrer Thätigkeit unmittelbar unter dem (mitwirkenden) Einflusse Gottes stehen [5]). Wie Gott ein geschöpfliches

---

de se nullam omnino esse habet, nisi ab alio communicetur per creationem, et ita ex se est nihil negative, i. e. non habet ex se esse. Atque hac ratione etiamsi ab aeterno crearetur, ex nihilo crearetur, quia ex non habente esse ex se, fit habens esse ab alio, ita ut ipsummet esse (quod si non fieret nihil esset), per creationem fiat. Et tunc licet in nulla duratione reali verum sit dicere: „Creatura non est aut nihil est," nihilominus verum est dicere, prius naturâ esse nihil quam aliquid, quia illud prius naturâ non includit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet, quod sine causalitate quae est per creationem, res nihil esset.

1) Ib. Disp. 21. sect. 1, 1 sqq. — 2) Ib. n. 6 sqq. — 3) Ib. sect. 2, 3 sqq.
4) Ib. Disp. 22. sect. 1, 6 sqq. — 5) Ib. n. 11.



Wesen seines Seins berauben kann durch die blosse Negation seiner erhaltenden Thätigkeit, so kann er es auch seiner natürlichen Thätigkeit berauben durch die blosse Negation seiner Mitwirkung. Wie aber das erstere nur möglich ist unter der Voraussetzung einer *unmittelbaren* erhaltenden Thätigkeit Gottes, so auch das letztere nur unter der Voraussetzung, dass Gott unmittelbar und positiv mitwirkt mit der Thätigkeit der geschöpflichen Wesen [1]). In dieser allseitigen mitwirkenden Thätigkeit Gottes offenbart sich ganz besonders die Fülle der göttlichen Allmacht [2]). Sie ist nicht per modum principii, sondern per modum actionis zu denken, und involvirt somit nicht eine Anregung oder eine virtus indita, oder eine praevia conditio, sondern lediglich ein förmliches Mitwirken mit dem Wirken der causa secunda [3]).

Endlich schliesst sich an die schaffende, erhaltende und concurrirende Thätigkeit Gottes dessen Vorsehung an, welche darin besteht, dass Gott nach ewigem Beschlusse die Dinge dieser Welt regiert und leitet, und sie durch die geeigneten Mittel zu dem Ziele hinführt, zu welchem er sie geschaffen hat. Diese vorsehende Thätigkeit Gottes ist die nothwendige Folge jenes Verhältnisses, in welchem Gott als Schöpfer der Welt zu dieser steht [4]).

§. 142.

Der Fortgang unserer Darstellung führt uns nun auf die anthropologische Lehre des Suarez. In seiner Abhandlung über die Seele geht Suarez von der Definition der Seele im Allgemeinen aus. Er definirt dieselbe mit Aristoteles als „Actus primus substantialis corporis physici organici potentiâ vitam habentis [5]).“ Die Seele ist der „erste Act“ des Leibes, sowohl im Gegensatze zum zweiten Acte, welcher in der Thätigkeit besteht, als auch im Gegensatz zu Potenz und Habitus, die ebenfalls erst durch den Actus primus bedingt sind [6]). Die Seele ist ferner der *substantielle* Act oder die *substantielle* Form des Leibes, im Unterschiede von den blos accidentellen Bestimmtheiten des letztern [7]); sie ist ferner der erste Act eines *physischen* Körpers, so fern nämlich die Beseelung eines materiellen Stoffes voraussetzt, dass die Materie nicht mehr im Stande völliger Entblöstheit von aller Form besteht, sondern das materielle Substrat schon die Form eines natürlichen Körpers habe [8]). Die Seele ist aber nicht der erste Act irgend

---

1) Ib. n. 12. — 2) Ib. n. 14. — 3) Ib. sect. 2, 16 sqq.

4) Ib. Disp. 30. sect. 17, 52. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum ordinando partes ejus ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine ejus influxu et voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam, qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur.

5) De anim. l. 1. c. 1, 1. — 6) Ib. n. 5. — 7) Ib. n. 4. — 8) Ib. c. 2, 4.

welches beliebigen natürlichen Körpers, sondern nur des organischen; denn das Organische ist die wesentliche Grundlage alles Belebten und Beseelten; nur das Organische kann möglicher Weise Träger des Lebens sein [1]). Und das ist der Grund, warum sich in die Definition der Seele jenes letzte Moment noch einfügt: „potentia vitam habentis," wobei dann „potentia" offenbar im Sinne von passiver oder receptiver Potenz zu fassen ist [2]).

Gilt dieses von der Seele im Allgemeinen, so sind aber verschiedene Arten von Seelen zu unterscheiden, nämlich die vegetative, sensitive und vernünftige Seele. Ist nämlich die Seele die substantielle Form eines physisch-organischen Körpers, so muss sie als solche auch das Princip aller vitalen Thätigkeiten sein, welche in irgend welchem beseelten Wesen sich vorfinden. Da nun das Wesen in der Thätigkeit sich offenbart, so müssen wir aus der dreifachen Vitalthätigkeit, welche wir im Kreise der lebenden Wesen wahrnehmen, auf drei Arten von Seelen hinüberschliessen, nämlich auf vegetative, sensitive und vernünftige Seelen. Erstere erkennen wir in den Pflanzen, die andern in den Thieren und die letztern im Menschen [3]). Daraus geht hervor, dass die vegetative von der sensitiven, und diese von der vernünftigen Seele getrennt existiren könne [4]); aber in umgekehrter Ordnung setzt doch wieder die sensitive die vegetative, und die vernünftige die *beiden* vorgenannten Seelen wesentlich voraus, indem die vorausgehende immer die Grundlage der nachfolgenden Seele bildet. Diess ist jedoch nicht so zu fassen, als würde dann jene Seele, welche in einem Wesen die Grundlage der andern bildet, von dieser andern reell und wesentlich verschieden sein; vielmehr schliesst die nächst höhere Seele die ihr untergeordnete schon potentialiter in sich. Denn *jede* Seele ist ja die substantielle Form des ihr entsprechenden Körpers und muss deshalb auch das Princip *aller* vitalen Thätigkeiten in diesem sein, nicht etwa blos eines Theiles derselben [5]).

Was nun im Besondern die menschliche Seele betrifft, um welche es sich hier zunächst handelt, so ist sie nach den Principien des Glaubens eine immaterielle geistige Substanz. Es ist aber diese Wahrheit auch eine Vernunftwahrheit, und kann durch Vernunftgründe demonstrativ erwiesen werden [6]). Zur ganzen Vollständigkeit des Universums ist nämlich erfordert, dass auch solche Wesen bestehen, die aus einer geistigen Substanz und einer entsprechenden Körperlichkeit zusammengesetzt sind. Denn die Weltordnung erfordert es, dass die höhere geistige mit der niedern materiellen Ordnung durch ein Mittleres in unmittelbarer Verbindung stehe. Und dieses Mittlere kann kein anderes sein, als ein solches Wesen, welches in sich das geistige

---

1) Ib. n 6 sqq. — 2) Ib. n. 30. — 3) Ib. l. 1. c. 4. — 4) Ib. c. 5.
5) Ib. c. 6. — 6) Ib. l. 1. c. 9, 8.

und materielle Sein vereinigt. Ausserdem bedurfte das materielle Universum eines Hauptes, welchem es dienen, und durch welches es zu seinem Ziele hingeführt werden sollte. Dieses Haupt der materiellen Welt kann kein rein geistiges Wesen sein, weil ein solches der materiellen Dinge zu seinem Gebrauche nicht bedarf; es kann aber auch kein rein materielles Wesen sein, weil diesem die Vernunft fehlt, vermöge deren allein es über die materiellen Dinge herrschen und sie zu ihrem Ziele hinleiten kann. Es muss also ein geistig-leibliches Wesen sein. Gehören also solche geistig-leibliche Wesen zur Completirung des Universums und der Weltordnung, so musste sie Gott auch schaffen, da man nicht sagen kann, dass es für Gott unmöglich sei, sie zu schaffen. Und daraus folgt denn nun, dass der Mensch, in welchem wir das Haupt der sichtbaren Schöpfung und das Bindeglied zwischen Natur- und Geistwelt erblicken, ein geistiges Sein in sich schliessen müsse, das wir eben seine Seele nennen [1]). — Dieser Schluss hat um so mehr Gewicht, als die höhere intellective Thätigkeit des Menschen gar nicht erklärbar wäre ohne Voraussetzung eines geistigen Princips in ihm. Denn die intellective Thätigkeit des Menschen ist eine rein geistige, was schon daraus hervorgeht, dass sie sich auf rein geistige Objecte bezieht, und deren Verschiedenheit und Gegensatz zum Körperlichen erkennt. Ist sie aber eine rein geistige Thätigkeit, so setzt sie auch ein rein geistiges Vermögen voraus, und ein solches kann wiederum nur in einer geistigen Substanz gründen [2]). Das adaequate Object unsers Verstandes ist das „ens," so fern es ens, oder so fern es verum ist: und daraus folgt, dass unser Verstand ein Vermögen von wesentlich höherer Ordnung sei, als der Sinn. Und ist er dieses, dann kann er nur ein geistiges Vermögen sein, welches wiederum, wie schon erwähnt, eine geistige Substanz voraussetzt, in welcher es gründet [3]). Das Gleiche ergibt sich aus der obedientiellen Fähigkeit unserer Seele, übernatürliche Gaben in sich aufzunehmen, vermöge deren sie der göttlichen Natur theilhaftig wird. Wie sollte das bei einem körperlichen Wesen stattfinden können [4]) ? Nur ein geistiges Wesen kann am Geistigen seine Freude finden, kann in demselben gleichsam seine Nahrung suchen, wie solches bei unserer Seele der Fall ist [5]). Letztere kann also auch aus diesen Gründen wesentlich nur als geistige Substanz gedacht werden.

Ist aber die Seele eine geistige Substanz, so ist sie aus sich und vermöge ihrer Natur incorruptibel und unsterblich. Auch dieses ist eine Wahrheit des Glaubens nicht blos, sondern auch der Vernunft [6]). Denn eine Substanz, welche unkörperlich und geistig ist, ist als solche auch einfach; ein Einfaches aber kann nicht der Cor-

---

1) Ib. n. 14 sqq. — 2) Ib. n. 20 sqq. — 3) Ib. n. 33. — 4) Ib. n. 17.
5) Ib. n. 18. — 6) Ib. l. 1. c. 10, 9.

ruption und dem Tode unterliegen, weil der Begriff der Corruption die Auflösung eines Wesens in seine Theile involvirt, also eine Zusammengesetztheit des letztern voraussetzt [1]). Zudem ist die Seele eine forma subsistens, und eine solche kann weder per accidens noch per se corrumpirt werden. Nicht per accidens, d. h. in Folge der Corruption eines andern: denn was nicht per accidens enstehen, das kann auch nicht per accidens zu Grunde gehen: eine subsistirende Form kann aber, weil sie ein „per se esse" hat, nicht per accidens generirt werden [2]). Aber auch per se kann eine subsistirende Form nicht corrumpirt werden, denn einer subsistenten Form kommt, wie schon gesagt, das Sein per se zu; was aber einem Wesen in dieser Art zukommt, dessen kann es nicht beraubt werden, weil es von ihm untrennbar ist [3]).

Mit diesen metaphysischen verbinden sich dann die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Da nämlich die Gerechtigkeit ihrer Idee nach es fordert, dass der Gute die entsprechende Belohnung erhalte, und den Bösen die entsprechende Strafe treffe, so muss es ein anderes Leben geben, wo diese Forderung der Gerechtigkeit sich erfüllt, weil in diesem gegenwärtigen Leben solches keineswegs, wenigstens nicht durchgreifend geschieht [4]). Ferner ist es eine Forderung der Tugend, dass die Seele der Begierlichkeit widerstehe, dass der Mensch im Interesse der Tugend alle Uebel und Beschwerden willig auf sich nehme, ja dass er für die Tugend sogar den Tod erleide. Alles dieses wäre ganz unvernünftig, ja dem Menschen ganz unmöglich, wenn es kein anderes Leben gäbe [5]). Ist es ferner unläugbar, dass das höchste Ziel des Menschen die Glückseligkeit ist, so folgt auch daraus die Nothwendigkeit eines jenseitigen Lebens, weil der Mensch hienieden jenes Ziel nicht vollkommen erreicht [6]). Nehmen wir hiezu noch das natürliche Streben des Menschen nach immerwährender Fortdauer, welches als *natürliches* Streben nicht illusorisch sein kann, so müssen wir auch aus diesem die gleiche Schlussfolgerung auf ein jenseitiges Leben ziehen [7]).

Wie verhält sich nun diese einfache und incorruptible Substanz im Menschen, welche wir Seele nennen, zur Leiblichkeit? — Es ist oben im Allgemeinen schon nachgewiesen worden, dass jede Seele zu ihrer

1) Ib. n. 16. — 2) Ib. n. 20. Res subsistens non potest corrumpi per accidens, quia res subsistens per accidens generari non potest, quia res subsistens habet per se esse, et ideo non potest gigni, seu produci per accidens; ita enim unumquodque capax est fieri, sicut et esse, et ideo, quod per se est, per se etiam fit: ergo similiter etiamsi corruptibile est, per se corrumpitur, et non per accidens: anima ergo rationalis, cum sit subsistens non corrumpitur per accidens.

3) Ib. l. c. — 4) Ib. n. 29. — 5) Ib. n. 33. — 6) Ib. n. 34.

7) Ib. n. 35.



Leiblichkeit als actus primus substantialis oder als substantielle Form sich verhalte. Damit ist nun das Gleiche auch von der vernünftigen Seele des Menschen behauptet. Doch lassen sich in dieser letzteren Beziehung noch specielle Beweise führen, welche hier ihre Stelle finden mögen. — Vor Allem kann man nicht sagen, es sei unmöglich, dass solche Wesen existiren, die aus einer materiellen Leiblichkeit und aus einer rein geistigen substantiellen Form zusammen gesetzt sind. Denn es ist dieses weder von Seite der Materie widersprechend, weil sie ja durch jene Form in höherem Grade vervollkommnet wird, noch von Seite der Form selbst, weil es nicht nothwendig ist, dass jede Form von der Materie in ihrem Sein abhängig sei, vielmehr die Form auf eine höhere und vorzüglichere Weise mit der Materie geeint sein kann, und weil ferner die Form nicht die Ausdehnung der Materie zu theilen braucht, da sie ganz im ganzen und ganz in jedem einzelnen Theile des materiellen Leibes sein kann. Sind nun aber solche Wesen möglich, welche aus einer materiellen Leiblichkeit und einer geistigen substantiellen Form bestehen, so war es, wie aus den oben für die Geistigkeit der Seele geführten Beweisen erhellt, im höchsten Grade convenient, dass Gott solche Wesen wirklich schuf. Und als solche Wesen stellen sich uns denn thatsächlich nur die Menschen dar [1]). Folgt also schon daraus, dass die Seele des Menschen die substantielle Form des Leibes sein müsse, so erhellt solches noch mehr, wenn wir die Weise der menschlichen Thätigkeit in's Auge fassen. Es ist nämlich überall ein und derselbe Mensch, welcher die vitalen Thätigkeiten des menschlichen Seins vollzieht, sei es nun im vegetativen, sensitiven oder im Vernunftreiche. Darüber vergewissert Jeden sein unmittelbares Bewusstsein zur Genüge. Daraus folgt, dass alle jene Thätigkeiten im Menschen principiirt sind durch Eine substantielle Form, welche das Wesen des Menschen mitconstituirt nach den drei Graden seines Lebens, nach dem vegetativen, sensitiven und intellectuellen Lebensbereiche. Diese Eine substantielle Form kann, eben weil sie auch den intellectuellen Functionen zu Grunde liegt, nur die vernünftige Seele sein [2]). In der That, der Mensch muss nothwendig seinem Wesen nach mitconstituirt sein durch eine substantielle Form, welche ihn wesentlich unterscheidet vom Thiere und in dieser Richtung seine forma specifica bildet. Diese Form kann nun entweder das intellective Princip sein, oder nicht. Ist sie es nicht, dann ist jene Seele, welche den Menschen vom Thiere specifisch unterscheidet, eine unvernünftige, welche als solche nicht höher steht, als jede andere

1) Ib. l. 1. c. 12, 8. — 2) Ib. n. 9. Idem homo est, qui opera vitae exercet et elicit in illis tribus gradibus nutriendi, sentiendi et intelligendi: ergo omnia illa opera sunt ab intrinseca forma substantiali constituente hominem essentialiter in omnibus illis gradibus: ergo anima rationalis hominis est hujusmodi forma.

sensitive Seele. Aber dann ist der Mensch als solcher seinem Wesen nach nur ein unvernünftiges Animal, und man kann ihn keineswegs mehr definiren als Animal rationale; denn die Differenz wird von der Form hergenommen, welche nach der Voraussetzung hier nicht eine vernünftige, sondern nur eine unvernünftige, sensitive ist. Und ausserdem ist dann der Mensch, so fern er aus Leib und (vernünftiger) Seele besteht, nicht mehr ein einheitliches Wesen, sondern er ist nur ein Aggregat von zwei Wesen, welche blos per accidens mit einander verbunden sind. Nicht der Mensch ist es dann mehr, welcher denkt, will etc., sondern die Seele allein; nicht der Mensch ist frei, sondern nur etwa die Seele, und was folglich der Mensch als solcher thut, das kann der Seele nicht mehr imputirt werden. Alles dieses ist absurd, und folglich muss, wenn diese Inconvenienzen vermieden werden sollen, das intellective Princip oder die vernünftige Seele im Menschen unabweislich als die substantielle Form des Leibes gedacht werden [1]).

Hiemit ist denn nun zugleich auch bewiesen, dass die Eine Seele im Menschen zugleich vegetatives, sensitives und intellectives Princip sei, und dass somit alle Vitalthätigkeiten im Menschen durch sie bedingt seien. Diese Vitalacte sind jedoch nicht von gleichem Range. Den untersten Grad nehmen die vegetativen Lebensäusserungen des Menschen ein; diese können in so fern mit Recht Vitalacte genannt werden, als sie zum wenigsten Actionen eines Agens intrinsecum und nicht actiones mere transeuntes sind, und wenn auch nicht in der Potenz, aus der sie emaniren, so doch in eodem supposito bleiben. So verhält es sich mit der Ernährung und Samenbereitung im Leibe [2]). Höher als die vegetativen Lebensfunctionen stehen die sensitiven, welche zwar allerdings noch gleich den vegetativen durch körperliche Organe vollführt werden, jedoch durch Vermittlung von gewissermassen unkörperlichen Qualitäten. Die intellective Vitalfunction geht aber nicht blos ohne Vermittlung körperlicher Qualitäten vor sich, sondern bedarf auch keines körperlichen Organs und bezeichnet somit die höchste gottähnlichste Stufe des seelischen Lebens. Dass aber das intellective Seelenleben im Menschen ohne sensitives und das sensitive ohne vegetatives nicht bestehen könne, haben wir früher schon angedeutet. Das eine bildet immer die Grundlage des andern [3]).

§. 143.

Die Vermögen der Seele sind unter sich und von der Wesenheit der Seele reell verschieden [4]). Ihre Unterscheidung ist bedingt durch die Verschiedenheit der Objecte und der darauf bezüglichen Thätig-

---

1) Ib. n. 10 sqq. — 2) Ib. l. 1. c. 4. — 3) Ib. l. 1. c. 6. c. 7. — 4) Ib. l. 2. c. 1

keiten [1]). Sie sind Producte oder gleichsam Ausstrahlungen der Seele; wie es der Sonne natürlich ist, Licht auszusenden, so der Seele, sobald sie den Körper informirt hat, jene Potenzen aus sich zu produciren. Sie ist deshalb auch das Subject aller dieser Vermögen; *unmittelbar* ist sie solches jedoch nur in Bezug auf die intellective Potenz, weil diese allein, wie schon erwähnt, in ihrer Thätigkeit an kein Organ gebunden ist; in Bezug auf die übrigen Vermögen ist sie es dagegen nur in Verbindung mit dem Leibe [2]). Man darf jedoch nicht so weit gehen, zu sagen, dass ein Seelenvermögen von dem andern, das niedere von dem höhern ausfliesse; denn diess ist schon deshalb undenkbar, weil ordine generationis die niedersten Potenzen am frühesten vorhanden sind, und die höchsten am spätesten eintreten. Also fliessen alle Vermögen unmittelbar aus dem Wesen der Seele aus [3]).

Wenn die vegetativen Potenzen, die nutritive, generative und augmentative Potenz, im Herzen radiciren [4]), so ist dagegen für die sensitiven Kräfte das Sensorium commune das Gehirn, welches mittelst der durch das Herz aus dem Blute erzeugten Lebensgeister seinen belebenden Einfluss durch die Nerven den Organen und Sitzen der diversen besondern Sinnesthätigkeiten zusendet [5]). Von den äussern Sinnen ist zu unterscheiden der innere Sinn, in welchem die durch den äussern Sinn erlangten Wahrnehmungen zur wirklichen sinnlichen Erkenntniss werden. Derselbe erhält in verschiedener Beziehung verschiedene Benennungen. Er heisst sensus communis, so fern er sich im Gegensatz zu den äussern Sinnen auf *alle* Arten sinnlicher Wahrnehmung bezieht, und mittelst seiner eine Wahrnehmung bestimmter Art von einer Wahrnehmung anderer Art (z. B. Farbe vom Schalle) unterschieden wird. Er heisst Phantasie, so weit mittelst seiner auch ein abwesender, d. i. auf die Sinne im Momente nicht wirkender Gegenstand vorgestellt werden kann. So fern der Phantasie auch ein Vermögen, aus gegebenen Vorstellungen andere zusammenzusetzen, zugeschrieben wird, heisst sie Einbildungskraft. So fern der innere Sinn den Gegenstand der äussern Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkte der Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit aufzufassen vermag, heisst er Schätzungsvermögen (aestimativa); im Thiere wirkt dieses Vermögen instinctartig; im Menschen ist es durch ein Erkennen höherer specifisch-menschlicher Art beeinflusst und heisst dann cogitativa. Endlich liegt noch das Gedächtniss- (memoria) und die Erinnerungs- (Besinnungs-) kraft (reminiscentia) im Machtvermögen des innern Sinnes [6]). Alle diese Einzelvermögen des innern Sinnes sind also keineswegs real, sondern nur beziehungsweise verschieden; es erfüllt sich in den Thätigkeiten derselben stets Eine und dieselbe Function der Advertenz und Concurrenz zu den Functionen der äussern Sinne [7]).

1) Ib. c. 2. — 2) Ib. c. 3, 1—18. — 3) Ib. c. 3, 14 sqq. — 4) Vgl. Ib. l. 2. c. 4—12. — 5) Ib. l. 3. c. 13. — 6) Ib. l. 3. c. 30, 1 sqq. — 7) Ib. n. 13 sqq.

Das höhere Erkenntnissvermögen (intellectus) unterscheidet sich, wie wir bereits wissen, in den thätigen und möglichen Verstand. Beide sind jedoch nicht zwei real von einander verschiedene Potenzen; denn es lässt sich sehr wohl denken, dass die Potenz, welche die Species actuirt, auch mittelst derselben thätig sei (intellectus possibilis); und in der geistigen Region braucht überhaupt das Princip der Action von jenem der Reception nicht real unterschieden zu sein [1]). So fern der Verstand die in ihm erweckten Species bewahrt, wird er mit Recht auch Gedächtniss genannt, und zwar im eigentlichen Sinne, weil ihm dasjenige, was die specifische Vollkommenheit des Gedächtnisses constituirt, nämlich das Vergangene als Vergangenes zu erkennen, in weit höherm Grade zukommt, als dem innern Sinne [2]). Der Intellect heisst intellectus possibilis, so weit er vor aller Formation als ein zur Reception der Species fähiges Vermögen erkannt wird. In Kraft jener Reception ist er intellectus in actu primo oder habitueller Intellect, aus dieser Habitualität thätig heraustretend intellectus in actu secundo, und diess abermals entweder einfach schauend, nämlich in Hinsicht auf die ersten Principien des Erkennens, oder ratiocinirend (ratio), d. i. die Principien auf höhere oder niedere Gegenstände, göttliche oder menschliche Dinge applicirend (ratio superior und inferior). Je nachdem dann der Verstand in dieser seiner Thätigkeit entweder den theoretischen oder praktischen Wahrheiten zugewendet ist, ist er speculativer oder praktischer Verstand [3]).

An das Erkenntniss- schliesst sich das Begehrungsvermögen an. Ausser dem appetitus naturalis, welcher allem Geschaffenen innewohnt, ist nämlich im Menschen auch noch der appetitus elicitus, das eigentliche Begehrungsvermögen. Dasselbe ist in dem Erkenntnissvermögen des Menschen in so fern begründet, als der Mensch, eben weil er erkennend ist, in seinem Streben nicht blos durch seine Natur bestimmt ist, wie die übrigen Dinge, sondern auch durch seine Erkenntniss: woraus folgt, dass mit dem appetitus naturalis in ihm auch ein appetitus elicitus sich verbinden muss, welcher als solcher von der Erkenntniss geleitet wird [4]). Gemäss dem doppelten Erkennen, dem sinnlichen und geistigen, gibt es auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein sinnliches und ein intellectives. Das letztere ist der eigentliche Wille (voluntas) [5]). Das Object des Begehrens ist das Gute, das des sinnlichen das sinnlich Gute, das des intellectiven das geistig Gute [6]). Im Appetitus sensitivus ist das concupiscible und irascible Moment zu unterscheiden, zwischen beiden aber keine reale, sondern nur eine beziehungsweise Distinction anzunehmen [7]). Die Affecte und Passionen des sinnlichen Begehrungsvermögens stehen unter der Herrschaft des

---

1) Ib. l. 4. c. 8, 12 sqq. — 2) Ib. l. 4. c. 10. — 3) Ib. l. 4. c. 9.
4) Ib. l. 5. c. 1, 2. — 5) Ib. n. 3. — 6) Ib. l. 5. c. 2 — 7) Ib. l. 5. c. 4.

Willens. Doch vermag dieser dieselben nicht unmittelbar zu beherrschen, sondern nur mittelst der Vernunft. Denn der Wille kann nicht hindern, dass ein gewisses sinnliches Begehren in der Seele vorhanden sei, sobald im sinnlichen Vorstellen etwas als ausgemacht gut und angemessen erscheint. Aber er kann die Vernunft bestimmen, Gegengründe zu suchen, welche jenes sinnliche Gut im Vorstellungsvermögen elidiren, und so in diesem eine gegentheilige Ueberzeugung hervorrufen, worauf dann das entsprechende sinnliche Begehren verschwindet. Das will es sagen, wenn Aristoteles lehrt, dass der appetitus sensitivus dem Willen unterworfen sei politice, nicht despotice[1]).

Der menschliche Wille ist frei, d. h. er untersteht in seinem Handeln weder einer äussern, noch einer innern Nothwendigkeit, die ihn zu Einem determinirte[2]). Darüber vergewissert jeden schon sein eigenes unmittelbares Bewusstsein, wenn wir auch von allem Uebrigen absehen würden[3]). Zudem steht die Vollkommenheit des Begehrungsvermögens eines Wesens im Verhältniss zur Vollkommenheit seines Erkenntnissvermögens, da ersteres in letzterm gründet und aus ihm folgt. Wo sich also eine universale, und als solche in ihrer Weise indifferente Erkenntniss findet, wie solches im Menschen der Fall ist, da muss sich darin auch ein universales und indifferentes, d. h. nicht zu Einem determinirtes Begehren oder Wollen vorfinden[4]). — Ist aber der Wille eine wesentlich freie Potenz, so ist es auch nur er allein; der Verstand ist es nicht; denn er ist von Natur aus dazu determinirt, dem Wahren beizustimmen und das Falsche abzuweisen. Bleibt er irgendwann in Bezug auf ein Object in suspenso, so geschieht diess nicht deshalb, weil er etwa in Bezug auf dasselbe frei wäre, sondern weil er die Gründe dafür oder dagegen noch nicht hinreichend erkannt hat, da das Object ihm noch nicht hinreichend applicirt ist[5]). Aber wie konnte man dann sagen, dass das liberum arbitrium eine

---

1) Ib. l. 5. c. 6. — 2) Metaph. Disp. 19. sect. 2, 10. sect. 4, 8 sqq.

3) Ib. n. 14. — 4) Ib. n. 18. Libertas ex intelligentia nascitur; nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus: ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens: cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta, ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, et in unoquaque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi, item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint. Ergo appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo judicatum: ergo illud bonum, quod non judicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere, atque hac ratione ad rationalem consultationem sequitur electio libera. — 5) Ib. sect. 5, 13 sqq.

facultas voluntatis et rationis sei? — Deshalb, weil der Verstand, obgleich nicht formell frei, doch radicaliter zum liberum arbitrium gehört, da ohne Verstand und Erkenntniss kein Wollen und keine Freiheit des Wollens möglich wäre [1]). Und darum kann man auch nicht in Abrede stellen, dass zur actuellen Bethätigung des liberum arbitrium ein praktisches Urtheil des Verstandes über Güte oder Schlimmheit jener Sache vorausgesetzt sei, rücksichtlich welcher sich der Wille in Bewegung setzen soll. Allein dieses praktische Urtheil ist nicht von der Art, dass es den Willen derart determinirt, dass er gar nicht anders wollen kann, als dieses Urtheil es besagt. Denn das würde die Freiheit des Willens wieder aufheben [2]). Der Wille bewegt sich selber, nicht blos physisch, sondern auch moralisch, so dass er als eigentlicher Herr der Handlungen anzusehen ist. In Bezug auf den Zweck, so fern derselbe unter dem Begriffe des Guten im Allgemeinen vorgestellt wird, ist zwar der Wille nicht frei; aber in Bezug auf die Specification der Acte, in welchen er das Gute im Allgemeinen anstrebt, ist er durchgängig frei, sowie auch, was die Wahl des höchsten Gutes betrifft [3]); es gibt keinen actus simpliciter necessarius quoad exercitium, sei es circa finem, oder sei es circa media [4]). — Was zuletzt die Frage betrifft, welches von beiden Vermögen, der Verstand oder der Wille, das vorzüglichere sei, so muss angenommen werden, dass in dieser Beziehung der Verstand über dem Willen stehe, weil das Object des Verstandes weit einfacher und abstracter ist, als das des Willens, und weil die eigenthümliche Würde des Menschen auf den Verstand sich gründet, welcher deshalb als die differentia specifica des Menschen erscheint [5]).

Werfen wir nun zuletzt noch einen Blick auf die philosophische Tugendlehre des Suarez, so definirt er die Tugend nach ihrer allgemeinsten Bedeutung als seelische Tüchtigkeit folgendermassen: Virtus est bona qualitas perficiens naturam rationalem [6]). Das Eigenthümliche aller Tugenden ist, dass sie Habitus jener Potenzen sind, welche im Menschen das rationale Leben bedingen, oder wenigstens an letzterem Theil haben. Da es nun hienach Habitus des Verstandes, des Willens und des sinnlichen Begehrungsvermögens geben kann, so vertheilen sich auch die Tugenden an diese drei Potenzen. Die intellectuellen Tugenden gehören dem Verstande, die moralischen dem Willen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen an, letzterm jedoch wiederum nur in so fern, als es unter der Herrschaft des Willens stehend an dem rationalen Leben Theil nimmt. Die intellectuellen Tugenden unterscheiden sich von den moralischen durch ihr specifisches Object;

1) Ib. n. 21. — 2) Ib. sect. 6. n. 7 sqq. — 3) Ib. sect. 7, 15 sqq.

4) Ib. n. 9. Voluntas nullum habet actum simpliciter necessarium quoad exercitium, sive circa finem, sive circa media. — 5) De anim. l. 5. c. 9, 2.

6) Comm. in Prim. Secund. Tract. 4. Disp. 3.

das specifische Object der erstern ist das Verum, das der letztern das Bonum. Obwohl aber der Verstand dem Range nach höher steht als der Wille, so sind desungeachtet die moralischen Tugenden in vollkommenerer Weise Tugenden, als die intellectuellen; denn die moralischen streben das Gute formaliter und direct an, und tragen durch sich selbst unmittelbar zur Vervollkommnung der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen bei, was alles von den intellectuellen Tugenden sich nicht sagen lässt, die, so weit man dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge unter Tugend ein principium actus moraliter boni versteht, nicht simpliciter, sondern nur analogisch Tugenden genannt werden können. Wohl aber kann man die moralischen Tugenden an sich betrachtet schlechthin und ohne Beschränkung Tugenden nennen; denn sie sind Habitus, die aus moralischen Handlungen, welche actus simpliciter recti sind, erwachsen [1]).

Wir schliessen hier unsern Abriss der philosophischen Lehre des Suarez ab, indem wir glauben, dass das Bisherige hinreichend sei, um uns ein Bild zu geben von der Art und Weise, wie die neuere Scholastik auf der Grundlage der ältern in unserer Periode zu neuer Blüte sich gestaltete. Wir sehen hieran, dass die kirchliche Wissenschaft, den continuirlichen Zusammenhang mit den Untersuchungen und Resultaten der vorausgehenden Jahrhunderte festhaltend ruhig ihren Gang fortging und sich hierin nicht behindern liess durch die Angriffe, welche von Aussen auf sie gemacht wurden. Haben wir während unserer Epoche die antischolastische Wissenschaft in alle möglichen Irrgänge sich verlaufen sehen, so ist es dem betrachtenden Geiste eine wahre Erquickung, in der Lehre des Suarez die Strömung der kirchlichen Wissenschaft friedlich dahin fliessen zu sehen, unverrückt das Ziel im Auge behaltend, die Wahrheit im Lichte des Glaubens zu erforschen und sie in ihrer ganzen Grösse und Herrlichkeit dem Auge des Geistes vorzuführen.

8. Verhältniss des Jansenismus zur neuen Scholastik.

§. 144.

Hatte das Concilium von Trient das Gebiet des christlichen Glaubens gegenüber den neuen Häresien fest bestimmt und abgegrenzt, so lagen in seinen dogmatischen Entscheidungen eben so viele Anhaltspunkte für die weitere Entwicklung der christlichen Wissenschaft, so wie auch diese letztere dadurch veranlasst werden musste, ihre Aufmerksamkeit ganz vorzugsweise gewissen Gegenständen zuzuwenden, welche früher nicht so sehr im Vordergrunde der wissenschaftlichen

---

1) Vgl. *Werner*, Fr. Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrh. Bd. 2. S. 107 ff. S. 223 ff.

Discussion gestanden hatten. Dazu gehörte vor Allem die Lehre von der Gnade und von der menschlichen Freiheit, resp. von dem gegenseitigen Verhältnisse beider zu einander. Das Concil von Trient hatte hierüber der Häresie gegenüber categorische Bestimmungen gegeben, und es lag nun in der Aufgabe und im Interesse der Wissenschaft, auf der Grundlage dieser Bestimmungen jenes Verhältniss zwischen Gnade und Freiheit auch speculativ zu erfassen und zu erklären, so weit solches bei einem Mysterium überhaupt möglich ist. So entstanden denn nun in der Kirche jene verschiedenen Systeme der Gnadenlehre, welche es sich zur Aufgabe setzten, eine speculative Auffassung des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit auf der Grundlage der kirchlich-dogmatischen Bestimmungen zu gewinnen. Es bildeten sich in diesem Gebiete die Systeme der Thomisten, der Augustinianer, der Molinisten und der Congruisten. Es ist nicht unsere Aufgabe, den Inhalt dieser Systeme hier darzulegen; denn sie gehören ausschliesslich dem Rechtsgebiete der Theologie an. Aber wir müssen Act davon nehmen, dass die Erörterung der hieher einschlägigen Fragen in der neuern Scholastik, von welcher wir hier handeln, eine ganz hervorragende Stellung einnimmt.

Aber gerade auf diesem Felde erwuchs im Fortgange der Zeit eine Lehre, welche das Verhältniss zwischen Gnade und Freiheit in einer Weise bestimmte, wie es sich mit den kirchlichen Lehrbestimmungen nicht mehr vereinbaren liess. Es war der Jansenismus. Die jansenistische Lehre war schon von Bajus, welcher Lehrer der heiligen Schrift an der Universität Löwen war († 1589) eingeleitet worden. Die Kirche hatte sich veranlasst gesehen, gegen diesen Mann einzuschreiten und viele der von ihm über Gnade, Natur und Freiheit aufgestellten Lehrsätze zu verwerfen. Dennoch aber trat Jansenius später in die Bahn der Irrlehren dieses Mannes ein und erbaute in demselben Geiste wie jener ein System der Gnadenlehre, welches sich als die reine Lehre des heil. Augustin über Gnade und Freiheit ausgab, aber mit den kirchlichen Lehrbestimmungen in Widerspruch trat, und seinem wesentlichen Inhalte nach nichts anderes war, als eine neue Auflage der lutherisch-calvinistischen Lehrmeinungen über Gnade und Freiheit. Geboren 1585 zu Akkri in der Grafschaft Leerdam erhielt Jansenius seine Bildung zu Utrecht und Löwen, wo er in das Collegium Hadrian's aufgenommen ward, in welchem Institute der Geist des Bajus fortlebte. Für diesen musste ihn besonders ein älterer Studiengenosse aus Bayonne, Johann dü Verger, gewonnen haben. Zwischen beiden knüpfte sich ein inniges Freundschaftsband und beide wirkten in Einem Geiste. Später 1617 begann Jansenius zu Löwen Vorlesungen über die heilige Schrift und verlegte sich dabei unablässig auf das Studium des heil. Augustin. Er galt als eine Zierde der Hochschule. Im Jahre 1636 erhielt er das Bisthum Ypern, starb aber schon 1638. Erst

nach seinem Tode erschien die Frucht seiner Studien über den heil. Augustin, nämlich das Buch „Augustinus," welches die Grundlage der von Jansenius ausgehenden Häresie des Jansenismus wurde.

Es kann auch hier nicht unsere Aufgabe sein, die Lehrsätze des Jansenius über das Wesen der Gnade und ihr Verhältniss zur Freiheit ex professo zu erörtern. Wir haben vielmehr vorzugsweise nur das Verhältniss in's Auge zu fassen, in welches sich Jansenius zur Scholastik setzte, weil wir gerade hierin die volle Erklärung aller seiner Verirrungen zu finden glauben.

Dieses Verhältniss des Jansenius zur Scholastik nun war ein ebenso entschieden feindliches, wie uns selbes bei den „Reformatoren" begegnet ist. Die scholastische Philosophie gilt ihm als die Mutter aller Irrthümer, besonders in der Gnadenlehre. Er weiss es nicht genug zu tadeln, dass man die Köpfe der jungen Leute zuerst Jahre lang mit philosophischen Ideen anfülle, bevor man sie in die Theologie einführe. Nicht blos bleibe hiebei nur wenig Zeit mehr übrig für das theologische Studium, sondern die jungen Leute brächten auch ihre philosophischen Ansichten mit in die Theologie hinüber, und indem sie dann dieselben auf die theologische Materie anwendeten, könnten daraus sich nur Irrthümer erzeugen [1]).

Fragen wir nun, in wie ferne Jansenius alle Verirrungen in der Theologie, besonders in der Gnadenlehre, der unbefugten Vermischung des Philosophischen mit dem Theologischen zuschreiben konnte: so lässt er uns darüber nicht im Unklaren. Der Grundirrthum in der Theologie, meint er, ist dieser, dass man zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Zustande, zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Menschen unterscheide. Augustinus und die Väter wissen davon Nichts. Dieser Irrthum verdankt seinen Ursprung nur der Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die Schulen, also der Scholastik. Nach Plato dient der Mensch in seinem sittlichen Leben einer Idee, und ist daher überall auf die göttliche Hilfe angewiesen. Nach Aristoteles dagegen genügt der Mensch in seinem sittlichen Leben sich selbst. Plato ist also dem Christenthume innerlich befreundet, weshalb Augustinus ihm alles Lob ertheilt. Aus Aristoteles dagegen entspringt das Gift des Pelagianismus; von ihm will Augustinus Nichts wissen [2]). Dessenungeachtet schlossen sich die Scholastiker dieser Philosophie an; und sie wussten sich nun des Pelagianismus nur dadurch zu erwehren, dass sie in dem Einen Menschen zwei Menschen setzten, einen Philosophen und einen Christen, und beide mit den entsprechenden Eigenschaften ausstatteten. Der eine Mensch galt ihnen als der natürliche, der andere als der übernatürliche; und was in der

1) *Jansen.*, Augustin. Tom. 2. lib. prooemialis. c. 3. — 2) Ib. De statu nat. purae tom. 2. l. 2. c. 2. p. 328, a sqq.



heiligen Schrift von der Gnade gesagt ist, das wendeten sie auf den übernatürlichen; was dagegen in der aristotelischen Philosophie über die Kräfte der Natur, über die natürliche Glückseligkeit und über die natürlichen Tugenden gelehrt wird, das wendeten sie auf den natürlichen Menschen an. So entstand jene unselige Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustand, natürlichem und übernatürlichem Leben, welche so viel Unheil in der Theologie angestiftet hat [1]).

Wenn also die Scholastiker lehren, fährt Jansenius fort, dass der Mensch auch im reinen Naturzustande, d. h. ohne die übernatürlichen Gaben, hätte geschaffen werden können, ja wenn Manche derselben sogar annehmen, der erste Mensch sei wirklich anfänglich im Naturzustande geschaffen worden und habe erst später die übernatürlichen Gaben empfangen: so haben sie damit der Theologie einen Satz zur Grundlage gegeben, welcher blos aus der Vorrathskammer der aristotelischen Philosophie entnommen, aber recht dazu geeigenschaftet ist, die ganze Gnadenlehre zu verderben [2]). Ein solcher reiner Naturzustand ist geradehin unmöglich. Ohne Liebe zu Gott, ohne Liebe zur

1) Ib. l. 2. c. 2. p. 328, b. Aristoteles nullum omnino superioris naturae adjutorium, vel ad virtutem, vel ad praemium ejus beatitudinem necessarium arbitratus est..... Hoc est ipsissimum virus, quod ab eo velut magistro suxere Pelagiani.... haec est doctrina, quam Scholastici moderni voluerunt, dum duos homines in uno condidere, unum Philosophum, alterum Christianum, unum, qui cum Pelagianis crederet, speraret, diligeret ex natura, alterum, qui ex gratia; unum qui virtutem propter ipsam virtutem coleret, alterum, qui propter Deum..... Haec mysteria ex illa pura putaque peripatetica philosophia promanarunt.... Quamdiu abjectior illa Aristotelis philosophia ab ecclesiae pulpitis exulavit, nihil de hujusmodi dogmatibus vel etiam purae naturae lenociniis in Latinorum scriptis, Cypriano, Ambrosio, Augustino, Prospero, Fulgentio usque ad Scholasticorum saeculum auditur.... Simulatque vero multo magis per eos, qui Aristotelem in ecclesiae scholis velut normam doctrinae naturalis sectandum esse statuerunt, minutiloquium rerum naturalium Christianis admirationi fuit, naturae vires, virtus, beatitudo, quas a Philosophis humani lapsus et conditoris et beatoris ignaris velut omnino naturalia illaesaque praedicari audiebant, commendari coeperunt. Et quia meminerant, se esse Christianos, hominem supernaturalem et naturalem, velut arcam cum Dagon in una aede collocarunt, pulcherrimam compendiosissimamque methodum se reperisse gloriantes, ne redemptoris gratia laederetur. Quidquid enim in divinis scripturis de divina gratia praedicari sentiunt, hoc homini illi supernaturali applicant; quidquid in Philosophia de viribus voluntatis, de virtutibus philosophorum, de beatitudine naturae potestate comparanda, naturali. Et quod deterius est, dogmata nonnulla filum philosophiae sectando philosophorum peripateticorum adjecerunt fundamentis, quae tamen ab illis non didicerant. Cum enim ex Christiana doctrina platonicae consentiente didicissent, nulla rerum creatarum dilectione vel fruitione beatam esse posse creaturam, deum quoque finem naturalem hominis esse, puraeque naturae viribus et adipiscendum diligi, et fruendum pia contemplatione cerni posse docuerunt..... etc.

2) De grat. prim. hom. (tom. 2.) c. 1. p. 32, a.



Gerechtigkeit, ohne Hinordnung zur Glückseligkeit in der Anschauung und Liebe Gottes konnte der Mensch nicht geschaffen werden. Alles dieses setzt aber nothwendig die göttliche Gnade voraus [1]). Denn eine sog. natürliche Liebe Gottes und der Gerechtigkeit, eine sog. natürliche Glückseligkeit ist nicht denkbar. Augustinus weiss davon Nichts. Nur die Scholastiker haben diese unverständige Ausflucht aus ihrer aristotelischen Philosophie in die Theologie hineingebracht [2]).

§. 145.

So sehen wir denn, wie Jansenius durch seine Abneigung gegen die scholastische Philosophie dahin geführt wird, gerade den Fundamentalsatz der christlichen Erlösungs- und Gnadenlehre, die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Zustande, als eine irrthümliche Ausgeburt der Scholastik zu bezeichnen. Damit hat er denn die Bahn der Häresie betreten, und alle Lehrsätze, welche er nun über die Gnade aufstellte, mussten nun nothwendig das häretische Gepräge an sich tragen. Und zwar musste der Irrthum bei ihm die gleiche Färbung annehmen, wie sie das lutherisch-calvinistische Lehrsystem aufweist. Ist ein reiner Naturzustand unmöglich und *musste* folglich der erste Mensch in dem Zustande geschaffen werden, in welchem er thatsächlich geschaffen worden ist: dann sind die ausserordentlichen Gnadengeschenke und Vorzüge, mit denen Gott den ersten Menschen bedacht hat, nicht mehr freie Gaben Gottes gewesen; sie *gebührten* vielmehr der menschlichen Natur als solcher; und Gott konnte sie dem Menschen, vorausgesetzt, dass er ihn schaffen wollte, nicht vorenthalten [3]). Wenn aber dieses, dann involvirt der Verlust dieser Gaben durch die Sünde eine Aufhebung der Integrität der menschlichen Natur als solcher, eine Verstümmelung derselben, ein Herabsinken des Menschen in eine wesenhafte Corruption seiner Natur, in ihrer Integrität gefasst: — mit Einem Worte, der Sündenfall und die Erbsünde müssen unter dem gleichen Gesichtspunkte aufgefasst werden, wie bei Luther und Calvin. Und das ist denn auch in der That die Lehre des Jansenius.

Hieraus ist ersichtlich, wie Jansenius durch den Hass gegen die Scholastik wieder auf die gleiche Bahn getrieben wurde, wie Luther und Calvin, wie überhaupt die cabbalistische Theosophie der Renaissance. Hienach stimmen denn auch seine weitern Lehrsätze, welche er auf dem erwähnten Fundamentalprincip aufbaute, mit denen seiner Vorgänger überein. Es sei uns gestattet, dieselben wenigstens kurz zu skizziren. Die Erbsünde besteht nach Jansenius in der Begierlichkeit [4]). Dieser Begierlichkeit ist der menschliche Wille derart

1) De stat. nat. pur. l. 1. c. 3. p. 282, a sqq. c. 5. p. 286, b sqq. l. 2. c. 1. p. 325, a sqq. — 2) Ib. l. 1. c. 3. p. 284, a. c. 16. p. 300, a. c. 14. p. 306, b. l. 2. c. 5. p. 334, a. c. 8. p. 338, a. — 3) Ib. l. 1. c. 14. p. 306, b. c. 17. p. 312, b. c. 18. p. 313, b. — 4) De stat. nat. laps. (tom. 2.) l. 1. c. 1. p. 77, b.

unterworfen, dass seine Freiheit dadurch gänzlich aufgehoben ist. Der menschliche Wille ist derart durch die Begierlichkeit wie durch eiserne Bande umstrickt, dass er in keiner Weise zu einer guten Handlung, selbst nicht zu irgend welchem Begehren des Guten sich zu erheben vermag [1]). Er kann nur das Böse wollen und thun. Alles, was er will und thut, ist, *weil* er es will und thut, Sünde, und zwar schwere Sünde [2]). Es gibt keine sog. natürlichen Tugenden und natürlich guten Werke; es ist das nur eine Erfindung der Scholastik, die ja stets den Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Tugend und Laster mehr aus der Philosophie der Heiden (aus der aristotelischen Philosophie), denn aus der christlichen Religion schöpft [3]). Alle Werke der Ungläubigen sind Sünde; ihre Tugenden vielmehr Laster als Tugenden [4]).

Aber eben weil der Mensch in Folge der Sünde die Freiheit verloren hat, so kann auch die Gnade des Erlösers nicht wirksam sein mit und in der Freiheit des Menschen; die Wirksamkeit der Gnade ist ebenso eine necessitirende, wie die der Begierlichkeit. Darum gibt es keine „hinreichende Gnade" im Sinne der Scholastik; auch dieser Begriff hat blos die aristotelische Philosophie zu seiner Quelle [5]). Die heilende Gnade Christi ist vielmehr stets *wirksam*, (efficax) und zwar so wirksam, dass sie selbst jenen Entschluss verleiht, in welchem der Wille sich zu einer Handlung bestimmt [6]). Kein Widerstand des Willens kann die Wirksamkeit der Gnade aufhalten; denn ihre Wirksamkeit besteht ja vor Allem darin, dass sie jenen Widerstand des Willens selbst bricht, welcher ihre Wirkung vereiteln könnte [7]). Daher kann auch von einer Allgemeinheit der Gnade im Sinne der Scholastiker nicht die Rede sein [8]), sowie auch geläugnet werden muss, dass Christus für alle Menschen gestorben sei [9]).

Das Wesen der Gnade des Erlösers besteht darin, dass der Wille entgegen der Lust der Begierlichkeit, durch eine himmlische Lust zum Guten determinirt wird. Die heilende Gnade ist also ihrem Begriffe nach die „siegreiche himmlische Lust" (coelestis delectatio victrix) [10]). Diese ist eine unaussprechliche himmlische Annehmlichkeit, welche

1) Ib. l. 3. c. 2. p. 178, b. De gratia Christ. (tom. 3.) l. 2. c. 3. p. 40, a. c. 23. p. 78, b. — 2) De stat. nat. laps. l. 3. c. 4. p. 179, b sqq. c. 7. p. 185, b sqq. c. 11. p. 194, b sqq. c. 9. p. 192, b. c. 14. p. 202, a sqq. l. 4. c. 18. p. 258, b. c. 15. p. 204, b.

3) Ib. l. 4. c. 1. p. 221, a. vgl. c. 8. p. 237, b sqq. — 4) Ib. l. 2. c. 18. p. 211, a. l. 4. c. 8. p. 237, b sqq. c. 16. p. 257, a. — 5) De grat. Christ. (tom. 3.) l. 2. c. 14. p. 59, a. l. 3. c. 1. p. 102, a. — 6) Ib. l. 2. c. 23. p. 78, b. c. 25. p. 83, b. l. 3. c. 1. p. 102, b. — 7) Ib. l. 3. c. 4. p. 108, b.

8) Ib. l. 3. c. 11. p. 126 sqq. p. 128, a. c. 10. p. 124 sqq. c. 13. p. 135, a. c. 17. p. 150, b. — 9) Ib. l. 3. c. 21. p. 163, a. p. 164, b. c. 20. p. 159, b sqq.

10) De stat. nat. laps. l. 3. c. 7. p. 186, a. De grat. Christ. l. 4. c. 9. p. 183, a. c. 6. p. 175, b. c. 7. p. 176, a.

dem Willen zuvorkommt und ihn zum Wollen und Thun alles desjenigen innerlich hinwendet und hinbewegt, was er dem Willen und Beschluss Gottes gemäss wollen oder thun soll [1]). So liegen im Menschen stets zwei Mächte im Kampfe, die himmlische und die irdische Lust. Siegt die erstere, so haben wir das Gute, siegt die letztere, so haben wir das Böse [2]). Die freie Selbstbestimmung hat damit Nichts zu thun. Eine freie Selbstbestimmung in dem Sinne, dass es im Belieben des Menschen liege, zu handeln oder nicht zu handeln, selbst wenn alle Requisite zu einer bestimmten Handlung gegeben sind, also eine sog. Freiheit der Indifferenz, gibt es nicht; das ist wieder nur eine Erfindung der Scholastiker, um ihrer „hinreichenden" Gnade wissenschaftlich aufzuhelfen [3]). Es gibt nur eine Freiheit vom Zwange, nicht aber eine Freiheit von innerer Nothwendigkeit; und eine Freiheit vom Zwange reicht hin, um die Handlung selbst zur wahrhaft freien zu machen. Die innere Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit der Unveränderlichkeit, d. i. die unveränderliche Bestimmtheit des Willens zu Einem, wie sie die Wirksamkeit der heilenden Gnade mit sich bringt, hebt die Freiheit nicht auf; dieses bewirkt blos die Nothwendigkeit des Zwanges [4]).

Was endlich die Prädestination und Reprobation betrifft, so geht die Auserwählung zum Heile der Voraussehung der Verdienste der Auserwählten voraus [5]). Und ebenso verhält es sich mit der Reprobation. Nicht deshalb fallen gewisse Menschen der Verwerfung anheim, weil sie sündigen und Gott ihre Sünde voraussieht; sondern sie sündigen und gehen zu Grunde deshalb, weil sie von Gott von Ewigkeit her verworfen sind [6]). So verhielt es sich zwar noch nicht mit dem ersten Menschen; aber nach der Sünde trat dieses Verhältniss ein [7]).

Doch wir wollen diese jansenistischen Lehrmeinungen nicht weiter verfolgen. Wir wollten nur zeigen, wohin Jansenius in Folge seiner Abneigung gegen die Scholastik gekommen ist, und wie die Lehrsätze, welche er in seiner vorgefassten Meinung aufgestellt hat, ganz parallel stehen mit den Lehrsätzen der „Reformatoren." Das „Non bis in idem" gilt nicht von der Wissenschaft. Gleiche Voraussetzungen haben stets gleiche Resultate zur Folge. Wir wollen nicht an-

---

1) Ib. l. 3. c. 1. p. 167, b. l. 4. c. 11. p. 185, a. — 2) Ib. l. 4. c. 4. p. 173, b. c. 6 sqq. c. 9. p. 183, b. — 3) Ib. l. 6. c. 4. p. 260, a sqq. c. 8. p. 269, b. l. 8. c. 9. p. 365, b.

4) Ib. l. 6. c. 6. p. 266, a sqq. p. 267, a. Sola necessitas coactionis libertati arbitrii adversatur, non autem determinatio ad unum. l. 7. c. 1. p. 307. c. 5. p. 314, a. l. 6. c. 5. p. 262, a. 263, a.

5) Ib. l. 9. c. 15. p. 391, b. l. 10. c. 1. 2. p. 419, a sqq. — 6) Ib. l. 9. c. 20. p. 404, a. p. 402, b sq. l. 10. c. 2. p. 420, b sqq. — 7) Ib. l. 9. c. 13—15. p. 389, a sqq.

nehmen, dass Jansenius in unredlicher Absicht seine Studien über den heil. Augustin gemacht habe; die wiederholten Betheuerungen seines Gehorsams und seiner Unterwerfung unter die Kirche wollen wir nicht beanstanden. Seine immense Gelehrsamkeit berechtigte ihn auch wohl, auf der Arena der Wissenschaft aufzutreten und seine Stimme geltend zu machen [1]). Und doch musste die Kirche gegen ihn auftreten und seine Lehre als irrthümlich bezeichnen. Aber dahin muss es kommen, wenn man eine ganze Entwicklungsperiode der christlichen Wissenschaft als in einer falschen Methode und Richtung befangen betrachtet und eine gänzliche „Reformation" derselben anzubahnen sucht.

Wir stehen am Schlusse unserer Geschichte. Grosse Erscheinungen haben wir während der Zeit, durch welche wir hindurch geschritten sind, an uns vorübergehen sehen: gross nach ihrem Inhalte, gross nach ihren Wirkungen. Wie ein mächtiger Dom wächst die speculative Wissenschaft des Mittelalters im Laufe der Jahrhunderte empor, mit dem Fusse auf der Erde stehend, mit dem Scheitel den Himmel berührend. Im dreizehnten Jahrhunderte steht sie da in ihrer vollen Herrlichkeit, stark und mächtig, wie die Völker selbst, in deren Schooss sie sich entfaltet hat. Ein Kind der Kirche ist diese Wissenschaft gleichsam von dem Blute ihrer Mutter durchströmt, und der Quell, aus welchem sie ihr Leben schöpft, ist derselbe, in welchem auch die Kirche ihr Lebenscentrum hat: — das Kreuz des Erlösers. Am Fusse des Kreuzes haben die grossen Geister des Mittelalters ihre hohen Inspirationen geschöpft, und der Glaube, welcher sie belebte, war der Grund jener hohen Zuversicht, mit welcher sie in der Erforschung der höchsten Wahrheiten sich ergingen. So überwand die christliche Wissenschaft die Gegner, welche sich ihr in den Weg warfen, um den Gang ihrer Entwicklung aufzuhalten. Und selbst dann, als am Schlusse des Mittelalters eine Flut von neuen Lehrsystemen auftauchte, welche der christlichen Scholastik und Mystik mehr oder weniger feindlich entgegentraten, konnte der Geist dieser Wissenschaft nicht gebannt werden. Er streifte vielmehr die rauhe Hülle ab, welche im Laufe der Jahrhunderte sich um ihn angelegt hatte und erstand zu neuem Leben, zu neuer Entwicklung. Die Anfänge derselben haben wir noch am Schlusse der letzten Periode des Mittelalters hervortreten sehen. Sie weiter zu verfolgen ist nicht mehr unsere Aufgabe. Das Mittelalter haben wir durchschritten; es beginnt die *neue Zeit.* —

---

1) Dreissigmal habe er die Werke des heil. Augustin gelesen, sagt Jansenius. Tom. 2. lib. prooem. c. 28.



